المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 92



المفاهيم وأشكال التواصل

مكتبة الأدب المغربي

تنسيق:
محمد مفتاح و أحمد بوحسن



المفاهيم
وأشكال التواصل


بسم الله الرحمن الرحيم



منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة : ندوات ومناظرات رقم 92

المفاهيم وأشكال التواصل

تنسيق:

محمد مفتاح و أحمد بوحسن

الكتـــاب : **المفاهيم وأشكال التواصل (مائدة مستديرة).**
سلسلـة : ندوات ومناظرات رقم 92.
النـاشـر : منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.
الغـلاف : إعداد عمر أفا.
الخطـوط : بلعيد حميدي.
الحقـوق : محفوظة للكلية بمقتضى ظهير 1970/7/29.
الطبـع : مطبعة النجاح الجديدة ـــ الدار البيضاء.
ردمـــك : ISBN 9981-59-046-0.
التسلسل الدولي : ISSN 1113-0377.
الإيداع القانوني : 2001/999.
الطبعة الأولـى : 2001-1422.

طبع هذا الكتاب بدعم من برنامج التعاون
بين كلية الآداب ومؤسسة كونراد أديناور

المحتويات

تقـــديـــم

لقد تبين من خلال المائدة المستديرة الأخيرة حول «**المفاهيم** : *تكونها وسيرورتها*» (1998)، أن تخصص مائدة مستديرة أخرى لمواصلة البحث في المفاهيم، لما لها من أهمية قصوى في إنتاج خطاب علمي دقيق، بل لخلق تواصل بين مختلف المعارف والفنون، وبين مختلف الثقافات والحضارات في الأخير.

إن تاريخ المفهوم يوقفنا على الظروف والملابسات العلمية وغير العلمية التي ظهر فيها، وكذلك ما يعتري المفهوم من تطورات عند الاشتغال به، سواء في حقله الأصلي أو في الحقول الأخرى التي قد ينتقل إليها. ومثل هذا البحث يساعدنا على فهم التصورات التي تتحكم في التشييدات النظرية، والتطبيقات العملية التي نمارسها في مختلف الدراسات الإنسانية والأدبية المعاصرة. ولهذا تعتبر المفاهيم أداة لخلق تواصلات مختلفة من شأنها أن تساعد على إنتاج معرفة علمية سليمة، عندما تستوفي هذه المفاهيم قدراً من البحث الدقيق كما أظهرت ذلك مختلف الأبحاث في المائدة المستديرة الأخيرة.

لهذا ارتأينا أن ننظم هذه المائدة المستديرة لمواصلة البحث في المفاهيم، مركزين هذه المرة على أشكال التواصل التي تساعد عليها في مختلف المعارف والفنون. فإذا كانت المفاهيم الصحيحة تساعد على إنتاج معرفة صحيحة، فإن المفاهيم الصحيحة تساعد أيضا على إنتاج تواصل سليم وصحيح. ولاشك أن أشكال التواصل تختلف من حقل معرفي إلى آخر، كما تختلف بين المفاهيم التي يقوم عليها كل حقل معرفي وهو ما اقتضى مشاركة أساتذة متعددي المشارب والتخصصات.

المنسقان : محمد مفتاح
وأحمد بوحسن

التواصل : المفاهيم والقنوات

بنّاصر البُعزّاتي
كلية الآداب ــ الرباط

التواصل علاقة تفاعلية بين نسق ومحيط، تتبلور من خلالها وسائلُ وقنوات؛ فينشىء التواصل تقطيعات وتنظيمات وحدودا في المحيط، ويهيىء الظروف لبروز وسائل جديدة من أجل تواصل أوسع وأوثق. ويؤثر التواصل في سيرورة الحوار والاتفاق والاختلاف والخلاف والحسم بين مكونات مجتمعية وثقافية محكوم عليها بالتواصل. ويمكن اعتبار النسق بأنه كائن حي أو دماغ أو لغة أو آلة مبرمجة، حسب المجال الذي يجري فيه التحليل. وسنحاول أن نبرز هنا أن التواصل ليس تبادلا هادئا دائما، بل هو أيضا تفاعل مخترق بين النسق والمحيط، ولا يخلو من صدام بين أجيال من القنوات أحيانا، وبين أنماط من التقطيع والتنظيم؛ ومن هنا خصوبة التواصل وإبداعيته.

1 ــ **المحيط** : الإنسان محكوم بقدَر التواصل؛ بحيث لا يمكن تصور حياة بشرية بدونه، بحكم كينونته الأساسية. فلا يستطيع الإنسان إلا أن يتواصل مع مكونات المحيط، لكي يستمر في الوجود؛ ولربما كانت نهاية التواصل تمثّل نهاية حياة الإنسان بالذات. ولكن، أين هي حدود المحيط الذي يفعل فيه الإنسان تأثيرا وتأثرا ؟ إذ هو يتأثر بكل الموجودات، لأن كل مكوّنات الوجود متصلة الحلقات، مما يجعل مدى التواصل شموليا. فيتجاوب مع تلك المكوّنات حسب بُعدها وقربها منه : يتواصل مع الأجرام السماوية والنباتات والحيوانات والبشر، ومع المنشآت الثقافية والحضارية والعلمية. إذ أن «كل شيء في الوجود يتواصل مع كل شيء»، كما يقال؛ غير أن التواصل لا يكون صريحا في كل الحالات. إنما يأخذ التواصل شكله الصريح خصوصا مع الاحتكاك بما هو غير مألوف، ومختلف عن الانتظارات، لأن الشيء المختلف هو الذي يأتي بالرسالة؛ في حين يمر المألوف بدون

إثارة انتباه، وكأن المألوف لا يحمل رسالة. ولهذا يؤكد الفيلسوف المعاصر كَريكَري باتسن بحق عن الاختلاف في شحذ التواصل[1]. ولكن لنترك ما هو من قبيل التواصل الأنطلوجي، ولنركز على التواصل ذي البعد المعرفي.

1.1 ــ مبدئيا يوجد الإنسان في علاقات من مستويات مختلفة مع كل ما يحيط به، ومع الماضي السحيق الذي يسكن ذاكرته ويدغدغ شعوره، ويوحي له بالصور والذكريات والمواقف، سواء أكان ذلك الماضي «وقائع» أو «أساطير» أو «أحلام». فالتواصل إذن هو شكل وجودي أساسي للإنسان، من خلاله يرتبط هذا الأخير بالأشياء وينشيء معاني وينسج قيما ومعايير، للحكم على تلك الأشياء، ويصنع صورا عن الآخرين وعن نفسه. ويمكن الأخذ بفكرة جورج كَربنر حول التواصل، إذ كتب : «التواصل تفاعل من خلال رسائل. والرسائل أحداث رمزية وتصويرية مقعَّدة في شفرات من دلالة مشتركة معيّنة في ثقافة ما، منتَجة لغاية الدلالة»[2]. بل والتواصل بُعد أساسي للثقافة وللّغة على حد سواء؛ كأنما يبدع الإنسان وينسج تصورات ونماذج ومثالات من أجل إيصال رسالة إلى كائنات تشاركه، أو يتصور أنها تشاركه، انشغالاته؛ بل يبدع كائنات يُسقط عليها همومه وانشغالاته، يهتم بها ظانّا أنها تهتم به. فالفرد يتأثر بالجو العائلي؛ ولكنه مبدئيا يتأثر بحركة الأجرام السماوية القريبة أيضا؛ مادام نظام اليقظة والنوم والعمل مرتبا بدرجة ما، حسب وجود العناصر الأساسية التي تشرط الحياة عنده. لكن، لا نظن أنه يتأثر بالأجرام بالنمط الذي يدعيه أصحاب التنجيم؛ فالتواصل شمولي : أي أن الفرد يتواصل حتى مع الأجرام؛ لكن لا يجب أن يكون هذا الإقرار ذريعة لتقبّل التكهنات التي يأتي بها المشعوذون المتاجرون في ذلك.

2.1 ــ وتخضع علاقة الفرد مع العالم لاعتبارات عديدة، متمثلة في معارفه وروابطه الاجتماعية ومصالحه، وفي وعيه بهذه المصالح. والمهم أن الإنسان ينسج دلالات ورموزا ومعالم، ويسقط عليها مشاغله وطموحاته؛ ويتوفق في ذلك

---

(1) — Gregory Bateson, Mind and Nature : *A Necessary Unity* (1979), Flamengo, London, 1985, pp. 81, 219.

(2) — George Gerbner, «Mass Media Discourse : Message System Analysis as a Component of Cultural Indicators», in Teun A. van Dijk (ed.), *Discourse and Communication*, Berlin & New York : Walter de Gruyter, 1985, (13-25), p. 14 : «Communication is interaction through messages. Messages are formally coded symbolic or representational events of some shared significance in a culture, produced for the purpose of evoking significance».

بدرجات معينة حسب الظروف، أو يفشل في إقامة توازن بدرجة ما. وفي هذا المعنى كتب نلسن كَودمان : «[...] التواصل بكونه هدف التعبير الرمزي. فالإنسان حيوان اجتماعي؛ والتواصل شرط للتعامل الاجتماعي؛ والرموز هي وسائل للتواصل»(3). وهكذا يمكن النظر إلى كل شيء، الثقافة واللغة والأنساق الرمزية والفنون والآداب، على أنها تمتلك بُعدا تواصليا، لأنها توجّه حياة الأفراد والجماعات، منها يستمد هؤلاء معاني سلوكهم. ويعتقد البعض أنهم يخاطبون موتى ويتلقون خطابا منهم؛ فيتصرفون بناء على هذا الاعتقاد.

3.1 ــ فالتواصل علاقة لا انفكاك منها للإنسان، سواء مع العالَم الطبيعي أو مع الأفراد والجماعات، حتى ولو كانت بعض الجماعات غريبة عنه، ولم يلتق أحدا منها أبداً؛ لأن التواصل حاجة نفسية ضرورية لابد من إشباعها. أوَليس الفرد يتّخذ مواقف من أحداث لمجرّد أنه سمع عنها، حتّى ولو لم يتوصل عنها إلا بأنباء ناقصة وباهتة ومعتمة ؟ فالفرد يندفع تلقائيا من أجل اتخاذ مواقف، ولا يطيق التتبّع الخالي من ردّ الفعل؛ وكأنما لا توجد درجة صفر من «الموقفية» والالتزام. لهذا يبدو أن التواصل حاجة نفسية حميمة، بل هي من قبيل العلاج النفسي، لأن الحياد التام قلق لا يطاق، بل الحياد التام عدم قاتل. وكما قيل، فإنه لا يمكن إلا أن نتواصل؛ إذ حتى في موقف العزوف عن التواصل في ظرف معيّن ففي الموقف تواصل. ولهذا يمكن الحديث عن مستويات عدة من التواصل، حسب الوسائل والقنوات المتوفرة، وحسب الاستعداد من قِبل الأطراف في التواصل. وفي سياق قريب من هذا يتحدث دان سبربر وديردر ولسن عن «درجات» في التواصل وعن «أشكال قوية» و«أشكال ضعيفة» من التواصل، حسب ما إذا كانت قناة التواصل لغة مقعدة أو تواصلا غير لغوي(4).

4.1 ــ يحدث أن يتفق جمع من المتواصلين حول معاني كلمات ومراميها العملية؛ ويحدث أن يختلف الجمع حول ذلك؛ وتتحكم في الاتفاق والاختلاف دوافع وأغراض متشعبة ومتضاربة. إذ يقف الفرد إزاء ما يحيط به بمثابة نظام

(3) — Nelson Goodman, *Languages of Art : An Approach to a theory of Symbols*, Hackett Publishing Company, 1976, p. 257.

(4) — Dan Sperber & Deirdre Wilson, *Relevance : Communication and Cognition*, Basil Blackwell, Oxford, 1986, pp. 59-60.

مكتمل فاعل، مستوعبا لما يتلقاه من المحيط من جهة، ومواجها للمستجدات وموظّفا لها، ومحاولا التحكم فيها من جهة أخرى. ومن هنا يبدو ذلك الفهمُ التمثيلي الاستعاري الذي ينظر إلى الإنسان بمثابة «عالَم صغير» مندمج في «عالَم كبير» فهْماً مليئا بالمعاني؛ ولنقل إن الإنسان نسق مؤلف من الحواس والأجهزة والعقل والذاكرة، يتفاعل مع أنساق من المحيط، ويتبادل معها التأثير. بل ربما اعتبر الإنسان بنفسه أنساقا متعددة البنى والوظائف، تساهم في سيرورة التواصل. فالتواصل بعد أساسي للحياة الجماعية، من خلال اتصال الأفراد والتفاعل فيما بينهم. ولهذا، حيث يكون تواصل يكون اتفاق واختلاف وتفاوض وتبادل المصالح وتنافس وصراع عليها. ومن خلال الاتصال تتكوّن وسائل وقنوات، وتتطور بفعل الاستعمال.

5.1 ـــ وليست الوسائل والقنوات أدوات طيّعة بريئة. إنما تخلق قنواتُ التواصل المستحدثة مواقعَ مجتمعية جديدة، وبالتالي مواقف حوارية وخلافية وصراعية جديدة. فقد خرقت الكتابةُ الأبجدية أعرافَ المجتمع القبَلي، وخلقت تمايزات جديدة بين الأفراد والفئات. وكما كتب مرشال ملك لوهن : «كانت الحروفُ الصوتية والأرقامُ وسائلَ أولى لتجزيء الإنسان وإخراجه من القَبلية»[5]. وكل وسيلة أو قناة للتواصل تعمل على تجميع أكبر عدد من المنخرطين الملتزمين حولها، لتنشر في أوساطهم ما تراه أهلا لأن يُنشر، وتعمل على إدامة العلاقة الشارطة بين القناة والمستهلكين، إلى درجة أن المستهلك قد يصبح مدمنا على قناة ما بفعل الإشباع الذي يتحقق له فيها، عن طريق التعوّد. لكن لا تلبث قناة أو وسيلة منافسة أن تنبثق نتيجة تطور القناة السالفة، أو نتيجة التقاء بين نمطين من القنوات لتخلق حاجيات جديدة، فتزرع ممارسات وعادات جديدة، وتخلق تمايزات جديدة وتبثّ خلافات جديدة. كأنما تعيد كل قناة جديدة تنظيم المجتمع على أسس جديدة نسبيا؛ فتقطع المجتمع عموديا وأفقيا، وتعيد توزيع الأدوار فيما بين الأفراد والعائلات والفئات. فأن يُعرض شخصٌ عن استعمال قناة، يعني بالضرورة أنه يستعمل قناة أخرى، لاعتبارات قد تكون ذاتية أو فئوية أو عقدية؛ ولهذا لا يمكن الانفلات من كل قناة بصفة نهائية. إذ التواصل سيرورة مجتمعية، لا يخيّر المرء إن كان سيلجها أم لا؛ حيث أن الانفلات من قناة يؤدي لا محالة

---

(5) — Marshall Mc Luhan, *Understanding Media : The Extensions of Man* (1964), McGraw-Hill B. C., 1966, p. 107; trad. fr. *Pour Comprendre les Média*, J. Paré, Seuil, Paris, 1968, p. 132.

إلى الوقوع في شَرَك قناة أخرى. وكما يقول ز. شميدت : «يتحدد الطابع الاجتماعي لعمليات التواصل من خلال عوامل مختلفة، هو الذي يشكّل تشابكاتها.

هكذا ترتبط سيرورات التواصل في كل حين بسياقات ظرفية، تسمح بأنماط محددة من التواصل فحسب؛ تنتقي تلك السيرورات، في إطار انتظارات من تلك السياقات، أيّ الأنماط المعطاة من الوسائل وأيّ الاستعمالات في كل سياق اجتماعي للأدوات تكون مقبولة [لديها].

فعمليات التواصل ترتبط دائما وبالضرورة بعمليات التواصل السابقة، وتتوقع مسبقا عمليات تواصلية أخرى»(6).

6.1 ــ ويمكن النظر إلى كل خطاب على أنه تواصل بطريقة أو بأخرى، ما دام الخطاب يفترض متداولين. إذ لكل خطاب مرسل، وله كذلك مرسَل إليه أو متلقي، سواء أكان هذا متلقيا فعليا أو متلقيا مثاليا أو متوهما. وحتى الخطاب الداخلي، المعتبر عادة أنه مغرق في الذاتية، يفترض مرسلا إليه، من صميم الذات أو على عتبة الذات؛ بل الذات ذوات. فالنسج المتداعي الحرّ في الفن مثلا لا يتوجه إلى متلقّ معين، ورغم ذلك لا يخلو من رغبة في إيصال رسالة معينة إلى أفراد أو كائنات اجتماعية أو مؤسسية أو رمزية. وكما أن من الخطاب ما يتوجه أكثر للفاعلية العقلية أو للمشاعر، فإن القنوات تختلف فيما بينها حول الجوانب التي تستثمرها والجوانب التي تستبعدها؛ ولهذا توجد قنوات أو وسائل تشجع على التفاعل الواعي، وأخرى تحجم دور المتلقي، وأخرى تستفزّه بما تقدّم له من مواقف تدعو إلى الإرهاق أو التوتر أو الإقدام على مغامرات معينة، أو تستحوذ على الفرد وتكبّل مبادرته. ولهذا تعترض قناة ما مقاومة من لدن أفراد أو فئات أو معتقدات، باعتبارها تمسّ بالقيم السائدة أو باعتبارها تبثّ قيما معارضة للمألوف أو باعتبارها

---

(6) — Siegfried J. Schmidt, *Die Welten der Medien : Grundlagen und Perspektiven der Medienbeogachtung*, Vieweg, Braunschweig/ Wiesbaden, 1996, s. 23 : «Die Sozialität von Kommunikationen ist durch verschiedene Faktoren bestimmt, die deren Anschliessbarkeit konstituieren.
So sind Kommunikationsprozesse an Situationskontexte gebunden, die jeweils nur bestimmte Typen von Kommunikationen zulassen, indem sie über Erwartungserwartungen selegieren, welche Typen von Medienangeboten und deren Nutzungen im jeweiligen Medienkontext sozial akzeptabel sind.
Kommunikationen beziehen sich notwendigerweise immer auf vorangegangene Kommunikationen und antizipieren andere Kommunikationen».

تقدم صورا مستفزة من أجل خلخلة «الحقائق» الراسخة أو باعتبارها تتعمد العمل على اقتلاع الناس من جذورهم «الحميمة».

2 ـــ **الرسالة تفاعل** : القناة عبارة عن نسق أو أنساق من الأعضاء والوظائف، تشتغل تحت إمرة مؤسسة أو مؤسسات أخرى وتحمل شاراتها، وتتوسط بين المؤسسات والمحيط؛ وكأن القناة حواس المؤسسات، مثل العين والأذن واليد والفم لدى الكائن الحي؛ والمؤسسات أيضا ذات تركيب نسقي. وللنسق بنية علاقية «مجردة»، حسب نظام من الترابطات المتسقة : فنحن نلاحظ اشتغال النسق، لكن المختص وحده هو الذي يدرك الترابطات البنيوية للنسق. وكل نسق يعمل على نشر تصوراته وأحكامه وتقييماته للأفراد وللأنساق الأخرى واقتراحاته التقويمية (بإملاء من المؤسسات)؛ وربما انتقد ما يعتبره غير معقول أو ناقص أو ماسّ بالقيم، في مقابل إشادته بمقوماته هو. فيكون التنافس بين أنساق التواصل، معبرا عن التنافس بين الثقافات وأنساق القيم التي تحملها وتعمل على نشرها. وأحيانا يسمي النسقُ ذلك النشر تعميم الفائدة أو نشر الخبر أو تنبيه المعنيين. كما كتب كَربنر : «فالنشر، كسيرورة اجتماعية عامة، هو خلق واستثمار لطرق مشتركة متعارفة من أجل انتقاء الأحداث ومظاهر للحياة وللنظر إليها. فإنتاج أنساق التراسل الجماعي وتوزيعها يحوّلان التوجهات الخصوصية المنتقاة إلى توجهات عمومية واسعة، ويخلقان جمهورا للتراسل الجماعي. ويتمّ الاحتفاظ بهذا الجمهور عبر النشر المستمرّ؛ ويتم إمداده بإعلام ومذاكرات، ووقائع وصور متخيلة، وأخبار وفنتاسيا، و«تتجنب» معطيات معتبرة إياها مهمة أو مفيدة أو مجدية، أو ذات نفع (أو كل ذلك) باعتبار التوجهات المراد استثمارها»[7]. ولا يعمل النشر على إنتاج خطاب وإثارة الانتباه فحسب، إنما ينقل الخطاب ـــ الرسالة من فضاء إلى آخر؛ وبنقل الرسالة تنتقل القناة نفسها، لكونها تترك آثارا في ذلك

(7) — George Gerbner, *op. cit.*, p. 15 : «Publication as a general social process is the creation and cultivation of knowingly shared ways of selecting and viewing events and aspects of life. Mass production and distribution of message systems transforms selected private perspectives into broad public perspectives, and brings mass publics into existence. These publics are maintained through continued publication. They are supplied with selections of information and entertainment, fact and fiction, news and fantasy or «escape» materials which are considered important or interesting or entertaining, and profitable, (or all of these) in terms of the perspectives to be cultivated».

الفضاء الذي تزوره وتحلّ به. فتتخذ الوسائل والقنوات أشكالا مختلفة، مما يجعلها تتكاثر وتتلاقح بشكل غير محدود؛ بحيث أن الوسائل لا توجد في عزلة عن بعضها البعض، بل هي في «تفاعل دائم»[8] فيما بينها، تنافسا وصراعا وهدما وبناءً. إذ أن كل قناة تخلق إجماعا حول آراء معينة فيما بين الجماعة التي تقتنع بها كأداة تواصلية مميّزة، وتخلق خلافا إزاء الجماعة التي تتجاهل هذه القناة. هكذا يندرج اشتغال كل قناة في سياق التوحيد والتفرقة في العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات؛ وكأن كل قناة تنسج تصورا لما يجب أن يكون عليه الاستقرار والتوازن بين مكوّنات المحيط الذي تشتغل فيه وتعيد بناءه. ويعتبر ز. شميدت بحق أن الفاعلين هم الذين ينظمون عمليات التواصل، للتأليف بين الأغراض التواصلية والتعرّفية؛ وبذلك : «[...] يتحقق التواصل كسيرورة اجتماعية للتركيب الفعلي للإعلام والاقتسام [اقتسام المعلومات] والفهم»[9]. والفاعلون يقررون في اختياراتهم بتوافق مع نمط القنوات المستعملة.

1.2 ـــ بحكم التطور الذي ينتج عن تلاقح الأفكار، تتعدد قنوات التواصل وتكثر استعمالاتها فتتغير من حيث هياكلها ووظائفها؛ وبالمقابل، يؤثر تطورها في النشاط داخل المؤسسات التي تستعملها بالذات. بل يمكن اعتبار المؤسسة، المعبد والمدرسة والجمعية، فضاءً تواصليا بامتياز، أي تواصلا في حد ذاته. فيكون أبسط سلوك يصدر عن الأفراد ذا بُعد تواصلي، مادام منخرطا في سيرورة التبادل والتفاعل. وبما أن الاستمرار في الحياة يستلزم سلوكا، فإنه يستلزم تواصلا كذلك. وكما كتب فاتسلافيك وآخرون : «[...] لا يوجد لا ـــ سلوك، أو لنقُل الأشياء ببساطة أكبر : لا نستطيع أن لا يكون عندنا سلوك. وعليه، إذا قبلنا أنه في تفاعل ما، يكتسي كلّ سلوك قيمة رسالة، أي أن السلوك تواصل، ينتج عن ذلك أننا لا نستطيع أن لا نتواصل، شئنا أو لم نشأ. نشاط أو انعدام ـــ النشاط، كلام أو صمت : لكل ذلك قيمة رسالة»[10]. لأن الإحجام عن التصرف في ظرف

---

(8) — Marshall Mc Luhan, *Understanding Media*, p. 26; trad. fr : *Pour Comprendre les Média*, p. 45.

(9) — Siegfried J. Schmidt, *Die Welten der Medien*, s. 22.

(10) — P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson, *Une Logique de la Communication (Pragmatics of Human Communication*, 1967), trad. J. Morche, Seuil, Paris, 1972, p. 46.

معين هو بالذات تصرف. وبما أنه من الصعب تصور كائن بشري منعزل عن علاقات تفاعلية مع المجتمع، فإنه لا يمكن تصور كائن اجتماعي خارج عن كل فعل تواصلي. «وهكذا، فاستحالة أن لا يتواصل المرء تجعل أن كل وضع يحضر فيه شخصان أو أكثر هو وضع تفاعلي ــ شخصي، أي وضع تواصلي»[11]. وبما أن المستجدات تطرأ باستمرار، فإن فعل التواصل يتطور من خلال تعدد سبله وتشعبها. ولهذا لابد أن يطور التواصل قنوات في خضم التنافس والرغبة في نشر الخطاب إلى أوسع رقعة، من أجل حشد أكبر عدد من المستعملين. إذ يكفي ملاحظة التحول الذي طرأ على حياة الأفراد اليومية، من خلال التواصل عن طريق الهاتف المتنقل وشبكة الإنترنيت في يومنا هذا.

2.2 ــ لا تتطور القنوات من حيث الآليات والأدوات المستحدثة فحسب، بل إنها تغزو الفضاء الثقافي وتضفي عليه أشكالا وجودية خاصة. إذ حيث تتبلور قناة ما تخلق وظائف اجتماعية جديدة، وبالتالي تخلق فئات جديدة. كما أن المنتوج التواصلي يبلور علاقات جديدة بين القنوات والمضامين. فليست الكتابة مجرد رسم لما يجري في الذهن، بل تضفي الكتابة على المحتويات نظاما وتعيد إنشاء المنتوجات بمزيد من الكفاءة والفعالية. وبيّن أن الانتقال من الشفوي إلى الكتابي هو تكوين لكفاءة معرفية لم يكن من الممكن أن تنبثق في سياق الشفوي : خصوصا تلك المعارف المكممة بالعدد والشكل الهندسي؛ إضافة إلى دور الكتابة في التراكم والاختبار والحفظ والتلقين. وفي نفس الوقت، فرضت الكتابة تمايزا بين الفئات التي تعلمت أسلوب الكتابة والتي لم تتعلمه. كما ساهمت الطباعة الجديدة خلال النهضة في بلورة عالَم جديد وعلاقات مجتمعية جديدة، بل ساهمت في الدفع بدينامية تفاعلية مثمرة بين مختلف المعارف والفنون والتقنيات؛ وفي نفس الوقت قدّمت خدمات للأفكار الإنسانية والاصلاحية، التي التحمت حولها الفئات المجتمعية المتوسطة المتنورة الصاعدة. لكأن كل قناة تواصلية تخلق تقطيعا مجتمعيا إلى فئات متمايزة، عبر نشر آراء ومواقف ورؤى، فتساهم في صنع المجتمع الذي يناسبها، أي تساهم في خلق واقع جديد.

3.2 ــ وبذلك، توجه القنوات الإدراك، وتتحكم في الحياة الذهنية للأفراد

---

(11) — Watzlawick & al, *Op. cit.*, p. 69.

والجماعات، لأنها تفرض نفسها على الكل، رغم أن القنوات لا تستطيع ترجمة كل تفاصيل المشاعر وجزئياتها. فالقنوات تطوير للنشاط الإدراكي، حيث تشحذ كفاءة الإنسان الإدراكية من أجل سبر ملابسات المدرَكات. ويؤكد ملك لوهن على تطوير الحواس وتمديد نشاطها من لدن القنوات، حيث كتب : «فكما أن الكتابة تمديد وعزل لحاستنا الأكثر حيادية والأكثر موضوعية، ألا وهي حاسة الرؤية، كذلك الأعداد تمديد وعزل لنشاطنا الأكثر حميمية والأكثر ارتباطا بنا، ألا وهي حاسة اللمس»[12]. لكن تجب الإشارة إلى أن التطوير والتمديد لا يتمان بشكل مسترسل ومتصل : فالتمديد والتطوير يتمان من خلال وسائل هي من صنع الفاعلية المفهومية والتقنية؛ مما يتطلّب إعادة تشكيل الفضاء الذي ينظم ذلك النشاط الحسي بالذات. لهذا، فالأوثق أن نقول إن القنوات والوسائل تمدد وتطور النشاط الحسي من خلال إيجاد وسائط أكثر قدرة على اختراق المعطيات للكشف عن تركيباتها البنيوية التي ليست معطاة للإدراك الحسي المباشر. فالمكروسكوب مثلا يمكّن من إدراك ما لا يدرَك بالعين المجردة؛ وليس المكروسكوب ولا العين محايدين، لأنهما يشتغلان في سياق ثقافي. حيث إن الوسائل تساعد كفاءة التعرّف، وتتفاعل مع النشاط العقلي الذي يتدخل بدون انقطاع من أجل الربط بين الأنشطة الحسية، فتنتظم الرسائل المستفادة في وحدة منسجمة بنسب معينة. إذ يعود ملك لوهن للقول : «إن ظهور الأعداد في ثقافة ما بالتأكيد علامة على تطور ذي مسحة بصرية. فلن تسمح ثقافة قبَلية مندمجة جدا أن تستسلم بسهولة للضغوط الانقسامية والفردانية التي تؤدي إلى تقسيم العمل، ثم تؤدي بعد ذلك إلى تلك الأشكال المتسارعة مثل الكتابة والنقود»[13]. لكن الكتابة والنقود وغير ذلك من الابتكارات ليست ناتجة عن اشتغال الحواس، بل هي حاصل سيرورة مندمجة شاملة، يلعب فيها نشاط الدماغ دور التنسيق والتوجيه للنشاط الحسي. فما الذي ينسّق بين الأنشطة الحسية جمعاء (خصوصا وهو يربط ظهور الأعداد باللمس تارة وبالرؤية تارة أخرى)؟ أوَليس التوجيه الذي يمارسه الدماغ من خلال تنظيم ذلك النشاط الحسي في شموليته هو الذي يوفّر الوحدة والترابط المنسجم بين الأفعال الحسية ؟ والدماغ يشتغل كنسق ذي برنامج محدد المعالم نسبيا وقابلا

(12) — Marshall Mc Luhan, *Op. cit.*, p. 107; trad. fr., p. 132.

(13) — Marshall Mc Luhan, *Op. cit.*, p. 111; trad. fr., p. 136.

للتعديل على ضوء تراكم الخبرة. فبالأحرى، علينا أن نقول إن المكروسكوب تمديد لـ«عين العقل» بدل أن يكون تمديدا للعين العضوية.

4.2 — كما أن الأفراد والفئات والمؤسسات في حوار وتنافس وصراع، فإن القنوات والهيئات الواقفة وراءها ومصالحها في تنافس وصراع أيضا. وينمو التفاعل بين قطاعات من الوسط (المحيط) وأنماط من القنوات، ويحتد التنافس بين هذه، فينعكس التنافس على كل مرافق الحياة العملية. كتب ت.ا. فان دايك : «ليست الهيمنة الاقتصادية والثقافية في التواصل ماكرو — ظاهرة [ظاهرة من الحجم الكبير] فقط، بل هي كذلك متعينة في جزئيات نصوص الوسائل واستعمالاتها. والمقارنة الصريحة لمنتوجات الوسائل فيما بين الأمم والثقافات تسمح لنا بأن نخصص تلك السمات الموضوعاتية والأسلوبية والخطابية والترسيمية وغيرها التي يفرضها خطاب الوسائل (أو لا) من قبل [الهيئات] الاحتكارية للتواصل»[14]. لأن كل قناة تعمل من أجل توسيع رقعة انتشارها لتسويق منتجاتها، فلابد أن تصطدم القنوات فيما بينها. ومن الوسائل والقنوات ما يركّز على المكتوب، ومنها ما يبرز أهمية الصوت أو الصورة أو هما معا. فإذا كان التعبير المطبوع عاجزا عن نقل كل جزئيات الحياة الشعورية الحميمة للإنسان، فإن التطور يسير بخطى راسخة من أجل التمكّن من التعبير عن جزء مهم من تلك الجزئيات من خلال توظيف معارف متطورة. وهكذا يمكن القول إن كل قناة حاصل مجهود محدد، وتنتمي إلى مركّب ثقافي أو حضاري، وليست تركيبا آليا محايدا تماما. لذا فكل حقبة من تطور الحضارة تشغّل أدوات تواصلية معينة للسيطرة على الفضاء ومراقبته وإعادة هيكلته، من خلال تنسيق محكم بين التعرّف والتواصل والغزو. وكما كتب ز. شميدت : «لا تنجح مراقبة الأفراد من خلال إنجاز سببيّ، بل من خلال دلالات ثقافية مبرمجة؛ وتشكل من بينها اللغة وسيلة فعّالة متميزة للمراقبة الثقافية»[15]. وليست اللغة إلا واحدة من أدوات التواصل (والمراقبة التي تنتج عنها)؛ بل تطورت

---

(14) — Teun A. van Dijk, «Discourse Analysis in (Mass) Communication Research», in T. A. van Dijk (ed.) *Discourse and Communication* (1-9), p. 8 : «Economic and cultural dominance in communication is not only a macro-phenomenon, but also is actualized in the details of media texts and their uses. Explicit comparison of media products across nations and cultures allows us to specify which thematic, stylistic, rhetorical, schematic, or other features of media discourse are imposed (or not) by dominant communication monopolies».

(15) — Siegfried J. Schmidt, *Die Welten der Medien*, s. 37.

الأدوات، بدرجة تؤثر وتراقب عن بعد، من خلال توظيف علمي وتكنولوجي للفضاء الطبيعي والثقافي، عبر لغات «غير مسموعة».

5.2 ــ هكذا، نحن ننظر إلى العالم من منظار المفاهيم والقنوات السائدة؛ وهذه تتحكم فينا من خلال رسم حدود أفق إدراكنا، ونتحكم فيها (إذا توفرت لنا) بدرجة أكثر أو أقل، حسب تكوين واستعداد كل مستعمل. والقنوات، مثل المفاهيم، وسائط لا مفر منها بين الإنسان والعالَم، أي بين النسق والمحيط، المتفاعلين. والقنوات، مثل المفاهيم، نوافذ ذات أبعاد ومقاييس ما، وفي نفس الوقت سياج ذو شبكات من مستويات معينة من المتانة والشفافية، من أجل الإطلال على العالم؛ ولكنه واضح أن الإطلال مقيد من قبل السياج الذي يفرض أسلاكه وتقطيعاته التي تحول بين الإنسان والمحيط. فتكون كل أفكارنا منتمية إلى عصرها، أو إلى ما قبل عصرها، أو تحاول رسم ترسيمة لواقع مستقبلي، أو تحاول أن تكون كل ذلك في نفس الوقت. لهذا يحق الحديث عن تواصل قوي وتواصل ضعيف، وتواصل فعّال وآخر أقل فعالية، تماما كما نتحدث عن معرفة صلبة ومعرفة ضعيفة البناء؛ لأن القنوات تختلف من حيث قدرتها على تنظيم المعلومات وتكييفها عبر تغيّر السياق.

3 ــ خصوبة القناة : تتلاقح المفاهيم فتتطور المعارف، وتتطور قنوات التواصل : إذ التطور هنا والتطور هناك متلازمان. فللقناة بنية تركيبية، هي حصيلة نسج معرفي محكم من المنطق والرياضيات. وإذا تمكّن المرء من فهم اشتغال القناة وطريقة تنظيمها للمعطيات وتشكيل العلاقات بين المضامين، تمكّن بحكم ذلك من فهم المجهود النظري الذي تترجمه كل قناة. وبهذا المعنى يرى مرشال مك لوهن أن «الرسالة هي القناة بالذات»[16]. إذ كلما برزت مستجدات في أدوات التواصل، كمّا وكيفا، إلا وأتيحت للتفكير إمكانيات جديدة متعددة للتجديد والتنظيم والاختراق؛ وتغيرت بذلك العلاقات بين المكوّن والمتكوّن في التدريس والتقييم. فليست اللغة المكتوبة مجرد لغة شفوية مرسومة على الورق؛ بل الكتابة تفرض تنظيما جديدا، وتراكما، وبناء للعبارة يوفّر المراقبة في شكل عبارات اللغة وفي مضمونها.

---

(16) — Marshall Mc Luhan, *Op. cit.*, pp. 7, 9; trad. fr., pp. 25, 27.

1.3 ـــ لكن لا يمكن اعتبار القناة معبّرة عن كل المجهود النظري المبذول من أجل تكوين القناة؛ لأن القناة تفعيل لمعادلات تركيبية من قبيل المنتوج النهائي للفهمنة، ولا تترجم كل الملابسات الدلالية التي تقف وراء بلورة القناة؛ أي أن القناة بالضرورة تعبير اختزالي عن الدلالة التي يمكن أن تحملها الرسالة بعد أن تشذبها وتهذبها وتخضعها للمستلزمات التركيبية للقناة. لذلك يبدو أن الوسائل أو القنوات لا تبدع مفاهيم بفضل اشتغالها مباشرة؛ لأن المبدع هو الفاعلية العقلية أساساً. فالقناة توفّر إمكانات؛ والإبداع يتوقف على الاستعمال الواعي لهذه الإمكانات؛ إذ القناة تكرر آليا المبتكرات المبرمجة المخزونة فيها. كما كتب ملك لوهن : «لا يكون للتكنولوجيا مفعول على مستوى الأفكار والمفاهيم؛ إنما تغيّر التكنولوجيا العلاقات بين الحواس ونماذج الإدراك شيئا فشيئا وبدون أن تواجه أدنى مقاومة»[17]. غير أن التكنولوجيا التواصلية المتطورة تفتح الباب للأفكار لتكون أكثر تلاقحا وإثمارا بفضل عمليات التنظيم والترتيب والاختبار؛ بل ربما تتدخل التقنيات الإجرائية في جعل الفعل أكثر مردودية وخصوبة، وهو تأثير واضح على الأفكار والمفاهيم؛ لأن صبّ معلومات معينة في قناة محددة هو إضفاء نظام بعينه على تلك المعلومات، وفي نفس الوقت هو اختبار لكفاءة القناة في الربط والتعليب والتبليغ. وكما كتب س. تولمين ومن معه : «تتوقف إمكانية التواصل بين أعضاء أي جماعة على اشتراكهم في مفاهيم. وبما أن المفاهيم تتنوع بنصيب ما من مكان لآخر ومن مجموعة بشرية لأخرى، فإن اللغة والتواصل يتنوعان أيضا. ليس هذا حقيقة فيما بين بلدان مختلفة فحسب، بل أيضا في ثقافات مختلفة هي أجزاء من نسيج أوسع في نطاق البلد الواحد»[18]. إذ تقدّم القنوات المتطورة إمكانات للتنظيم والفرز والانتقاء والتصنيف جديدة : مثل تكبير الصورة من أجل رؤية أكثر نفاذا، وتقوية الصوت للإنصات إلى أصوات لا نسمعها بالأذن العادية، وتخفيف سرعة جريان الظواهر في الصورة، وتكبير الأجسام والأنسجة، وغير ذلك من الإجراءات التي تنمّي الإدراك والتعرّف، وبالتالي تشحذ التعقل وتمتّن البناء بدرجة ما، من خلال كفاءتها التنظيمية.

---

(17) — Marshall Mc Luhan, *Op. cit.*, p. 18; trad, fr., p. 37.

(18) — S. Toulmin, R. Rieke, A. Janik; *An Introduction to Reasoning*, Collier, London & Macmillan, New York, 1979, p. 137.

2.3 ــ كل قناة تقدّم نظاما خاصا للأشياء، وتبلور بناء عقليا للزمان والمكان يتبنّى ترقيما وهندسة وشبكات منسوجة من درجة ما من الضبط والدقة؛ فتجعل لعناصر الشبكات قوانين داخلية تمكّن من تشغيل القناة والتحكم فيها والتنبؤ بمساراتها حسب بنيتها الداخلية. وبقدر ما تتقدم المعرفة، يتطور التصرف والتحكم النسبي في أبعاد الفضاء وحدوده المرسومة. وربما يعبّر تطور القنوات التواصلية عن تطور في تقسيم الزمن وإنشاء علاقات متميزة بين الماضي والحاضر والمستقبل، إضافة إلى التقطيعات بين «قبل» و«بعد»، التي تصبح أكثر بروزا مع المستجدات. ولذلك فالتواصل في نطاق قنوات صنعت بتوظيف معارف متطورة يتحقق بأقل ما يمكن من المشاكل. إذ عندما تتمخض القناة عن لغة مجردة، صورية بدرجة مهمة من قبيل لغة الرياضيات والمنطق، فإنها تقدّم شكلا متطورا «مثاليا» نوعا ما، لا يتدخل في مضمون .عملية التواصل، مضيفا شيئا ما أو مزيلا عنصرا ما أو مشوشا على جزء ما من المحتوى التواصلي. فمثلا، إذا تبادل شخصان أفكارا، مستعملين لغة ضعيفة التقعيد، فإن الإرسال والالتقاط يمرّان عبر أزمات دلالية وتوتّر في القياس والتقييم والحكم. بينما إذا استعمل شخصان لغة مقنّنة، مثل جبر جورج بولْ الآلي، فإن المحتوى لا يتغيّر إلا قليلا. وبهذا المعنى كتب جون زيمان : «يحدد نسقُ التواصل للعلم شكلَ الرسائل المتبادلة بين العلماء : ومحتوى هذه الرسائل يتمثل في كونه هو المعلومات حول العالم «الخارجي» أو «الواقعي»»[19]. ولكن لابد أن يكون للشكل أثرٌ على محتوى العلم من حيث سلاسة التواصل وتنظيمه وتخزينه وتسهيل تداوله؛ وبذلك يؤثر الشكل في المحتوى بدرجة ما.

3.3 ــ إذن لكل قناة نحوٌ خاص، حيث تؤدي المكونات المختلفة وظائف مشروطة بنسق العلاقات داخل كل قناة. فنحو الكتابة يختلف عن نحو التعبير الشفوي، بحكم أن هذا الأخير مصاحب بحركات وقسمات وجه وتحريك عضلات. كما كتب المنطقي ترادي كَوفي : «في عبارة عملية صرفة، يبدو الاختلاف بين الكلام والخطاب المكتوب ذا دلالة فائقة، لأن على المرء أن يكون سريعا ومنتبها من أجل فرز الأدلة والدعاوي والفرضيات والتفسيرات، إلى غير ذلك، من الخطاب الشفوي، وأن تتذكرها، وأن تمفصل النقد وتركّزه». وكما كتب

(19) — John Ziman, *Reliable Knowledge* (1978), Cambridge University Press, 1991, p. 42.

(في نفس الصفحة) : «التواصل الكتابي مختلف عن الكلام في طرق تؤثر بالتأكيد على ممارسة التحليل النقدي ويمكن أن تؤثر على نظريته»[20]. إذ اللغة المطبوعة مقعدة بطريقة تجعل المستعمل يميّز بين وظائف المكونات، مثل أدوات الوقف والتعبير عن الاقتباس والإضافة والحذف والتصرف؛ ولا يمكن أن تقوم بذلك اللغة الشفوية بنفس الدقة. كما أن نحو لغة الصم والبكم غير نحو لغة فاقدي البصر وغير نحو لغة الكمبيوتر. وكما كتب ملك لوهن : «ليس نحو المطبوع ذا فائدة في تأويل رسالة الثقافة ورسالة المؤسسات غير المكتوبة أو الشفوية»[21]. لكن فهم نحو قناة معينة يساهم بدرجة ما من أجل فهم نحو قناة أخرى قريبة منها بحكم أن القنوات تتطور الواحدة عن الأخرى؛ ثم إن فهم الأنحاء يمكّن من قدرة على الإبداع فيها. كأنما كل قناة توزّع أدوارا جديدة لكائنات قديمة وتخلق كائنات تسند لها وظائف مستحدثة. فالقناة تحيا، وتنمو، وتراجع مكوّناتها باستمرار من أجل مزيد من الضبط والقدرة على التعامل الفعال؛ لأن الخاصيات الشفوية والكتابية والنحوية من مستويات كثيرة من الضبط والتقعيد. فالخطاب المكتوب الذي لا يحترم مجموع القواعد التركيبية للغة قد يقصى من شبكة العملية التواصلية، بحجة أنه لا ينضبط للقواعد المتعارفة. إذ توجد روابط عضوية بين مستوى التقعيد اللغوي وفعالية التواصل، وإن لم تكن وظائف اللغة محصورة في التواصل[22]. وبقدر ما تنمو المعارف، تنمو القدرة على إنشاء الأنحاء الغنية والمعقدة، فتصبح اللغة المنشأة أقدر على استيعاب المستجدات.

4.3 ــ وليس النحو مجرد علاقات بنيوية مجردة تنظم مكوّنات اللغة، بل هو عمليات تنظم وتقطّع وتحد وتعطي صلاحيات وسلط. وكلما برزت قناة جديدة، بحوامل وتقنيات جديدة، تراجعت القنوات القديمة، وأرغمت على إعادة تكوين مكوّناتها. كما فعل بروز الكتابة اللغوية حيث حصل تهميش الخطاب الشفوي من السلط السياسية والفكرية والاقتصادية؛ حيث أن النص المكتوب يفرض حسابا وتوقيعا وتوثيقا وتقنينا. فأصبح الشفوي خارج اللعبة الاجتماعية،

---

(20) — Trudy Govier, «Critical Thinking as Argument Analysis?», *Argumentation*, III (1989), (pp. 115-126), p. 123.

(21) — Marshall Mc Luhan, *Op. cit.*, p. 15; trad. fr., p. 33.

(22) — Dan Sperber & D. Wilson, *Relevance*, pp. 172-5.

لأن التميز الفردي في الكتابي أبين مما عليه في الشفوي، بحكم دوام المكتوب زمنا أطول من دوام الشفوي. كما كتب رفائيل بيڤيدال : «يصاحب ميلاد الكتابة تحوّل للكلام (...) لم يعد كلام شعب ذي لغة مكتوبة نفس الكلام. بل أصبح لغة ملحقة، تابعة للمكتوب؛ لغة بدون أهمية، وبدون سلطة [...] فذلك الذي يعتبر مهما لا يمر من خلال الكلام. والكلام ليس إلا مجرد مذاكرة، وتبادل بدون قيمة. وليس للكلام، في مجتمعنا، ارتباط بالصدق وبالبرهان أبدا : ولا يستعمل العلمُ إلا الكتابة»(23). ولكن، لاشك أن هذا التحول قد اتخذ زمنا طويلا من المحاولات والمداولات والصراعات، قبل أن يستقر الاختيار على صيغة معينة من «اللغة»، وعلى شكل معين من «الخط» المفضل عند هذه الفئة أو تلك. فالانتقال إلى الكتابي يتطلب فضاء خاصا للتعلم، أي مؤسسة، واعترافا من لدن المجتمع بأن بعض الناس مؤهلون للتعليم دون البعض؛ والمؤسسة تتطلب حضورا منظما لطاقم مشرف، لا يكون إلا في علاقات تقارب جغرافي، أي يتطلب مدينة. وهكذا فالانتقال من الشفوي إلى الكتابي يرتبط بسيرورة ثقافية وإديولوجية على مدى بعيد. غير أن الهوة بين الشفوي والكتابي ليست محكومة كذلك أزليا، بل يمكن إيجاد صلة جديدة بين العنصرين من خلال تطور التقنيات، وهو ما يجري العمل فيه اليوم؛ أي أن تقدم المعرفة يعيد نسج أواصر جديدة فيما بين القنوات الموجودة : مثل تحويل المنطوق إلى مكتوب في هذه الأيام.

5.3 — وبقدر ما ترتقي المفاهيم في التجريد العقلي تتبلور قنوات تنشىء علاقات مجردة من القوانين والقواعد، من أجل أداء وظائف أكثر تعقيدا، وبنفس القدر تغزو القنوات الفضاء الطبيعي والفضاء الثقافي وتخترقهما. وكذلك، بقدر ما تتبنّى قناة ما لغة موضوعية بدرجة مهمة، تشتغل بحياد نسبي، ولا تتدخل في التشويش على الرسالة الموصلة. ولهذا فالقناة تساير تطور المعارف وترتقي كلما ارتقت هذه. فإذا ارتبط النسخ اليدوي القديم بحركة اليد والعين وتطلّب انتباها

(23) — Raphaël Pividal; *La Maison de l'Ecriture*, Seuil, Paris, 1976, p. 25 : «La naissance de l'écriture s'accompagne d'une transformation de la parole (...). La parole d'un peuple d'écriture n'est plus la même. C'est un langage annexe, subordonné à l'écrit. Un langage sans importance, sans pouvoir [...] Ce qui est jugé important ne passe plus par la parole. La parole n'est plus que conversation, échange anodin. Elle n'est, dans notre société, jamais en rapport avec la vérité, et la preuve : la science ne se sert que de l'écriture»; in Jack Goody, *La Raison Graphique* (1977), trad. et prés. de Jean Bazin et A. Bensa, Minuit, Paris, 1979, p. 12.

شديدا في الأداء، وتتطلب وقتا وعملا عضليا، فإن طباعة النهضة أصبحت تسخّر الآلة لكي تؤدي وظائف محددة بعد برمجتها بداية؛ وأصبحت تشتغل من أجل الإنتاج الغزير من خلال تكرار عملية آلية تنفذها تحت الأمر. ويمكن للمشغّل أن ينسحب للقيام بعمل آخر خلال أداء الآلة لوظيفتها المكررة. أوَليس هذا تغييرا لنمط الاشتغال لدى الإنسان وإعادة تنظيم الحركات العضلية المرافقة للكتابة ؟ إذن، فتشغيل قناة ما يفتح المجال لمزيد من التفاعل واستغلال الزمن والمكان الطبيعيين؛ ولهذا يذهب البعض إلى أن للقناة التواصلية أبعادا إقناعية واستدلالية، بحكم ما تتمتع به من كفاءة الربط، بدرجات معينة من الوثاقة، بين المعلومات القديمة والجديدة وتسخيرها وتقديمها للمستهلك[24].

6.3 ـــ وبهذا يمكن تفسير التطور في الحضارات بمدى التواصل بين مختلف الأنشطة والمعارف والفنون وبتعدد قنوات التواصل. فالانتقال من الشفوي إلى الكتابي تمخض عن ذلك الاندماج بين المكونات الثقافية والحضارية، الذي تلاقحت فيه فنون القول والسياسة والجدل الفكري ونموّ الحساب والهندسة والبناء المعماري والتجارة وتدجين الحيوانات. وبيّن أن التطور الحضاري حاصل التواصل والتفاعل بين مكوّنات النشاط البشري المختلفة. وقد ارتقت الحضارة الإغريقية القديمة لأنها هي التي أدمجت بنجاح بين تلك المكونات (ذات الماضي في الحضارات المجاورة). وعرف العالم الإسلامي بعد ذلك نفس الانطلاقة الحضارية، لكن لم يتم التفاعل بين العلوم والفنون بما يكفي من الاندماج العضوي : إذ ظل الكثير يبرر مواقفه المناهضة للعلوم والفنون بكونها «أجنبية»؛ فلم تتبلور مؤسسات وقنوات بنفس الأهمية التي برزت بها لدى الإغريق من ذي قبل وفي أوربا النهضة فيما بعد. حيث ظل التواصل بين مختلف الأنشطة ضعيفا، ولم تتطور فنون، ولم يظهر نمط الطباعة الجديد، فتراجع الفكر العلمي بعد أن بلغ شأوا مهما.

7.3 ـــ فالقنوات إذن حوامل موصلة فعّالة، لكنها أيضا آليات مكيفة وملقنة ومقنعة بدرجة ما. فأثر النص المكتوب على الأذهان يختلف عن أثر الكلام المنطوق؛ حيث عادة ما تعطى للأول قيمة أهمّ. ولكن مهما تكن خصوبة القناة، فإنها لا تستطيع أن تحمل كل ما يدور في خلد المستعمل، لأن القناة، بحكم نحوها

(24) — D. Sperber & D. Wilson, *Relevance*, pp. 109, 176...

ومادتها، تختزل وتنتقي وتقنن؛ وعليه، ففعل التواصل، مهما يكن مداه، لا يترجم كل مقاصد المرسل وتمثلاته وتصوراته[25]. وعلى هذا الأساس، فإن التمثل غير التواصل، وأن بين اللحظتين هوة شاسعة، مما يجعل أن «نيّة التمثّل مستقلة عن نيّة التواصل»[26]. كما أن اللغة ليست مجرد أداة للتواصل، بل لها وظيفة تعرّفية ذاتية، بكونها تلتحم مع مجموعة من الإشارات الملتصقة بها من خلال امتزاج تاريخي طويل.

4 ـــ **التفاعل بين المفاهيم والقنوات** : توجد مستويات في التركيبات التي تبنى بها القنوات المتطورة، لأن هذه تجسيد في التقنية لأفكار من العلم. وبقدر ما تتطور القنوات يحتاج المرء أن يتعلم أكثر من أجل التمكّن من استعمالها. كما أن على من يرغب في «الدخول» إلى العالم الذي تستثمره قناة ما أن يتعلم أبجدية هذه القناة وطريقة اشتغالها، تماما كما يتعلم المرء لغة جديدة عليه أو علما ما غير معهود عنده. كما كتب ج. زيمان : «أن يشترك المرء في النشاط العلمي، عليه أن يكون قادرا على التواصل بفعالية مع علماء آخرين»[27]. فهناك تناسب مطّرد فيما بين بُنى القنوات وبين الأفكار العلمية التي توظف فيها، مما يجعل أن القنوات محكومة بالتطور على غرار التطور المفروض في سير المعارف المختلفة. والتفاعل بين التجديد العلمي والابتكار التكنلوجي سمة بارزة في كل الفترات التاريخية التي عرفت تطورا حضاريا. وكلما تطورت القنوات وسّعت حدود العالم، وخلقت عالما جديدا من خلال إعادة تشكيل القديم، وأنشأت وظائف جديدة لعمليات سابقة. إذ النشاط التواصلي يجعل الميادين المعرفية في علاقات مثمرة؛ فتنتقل الأفكار بطرق أسهل بين الميادين، وتخصب الميادينُ الناضجة ميادينَ نامية. هكذا يفتح التواصل بقناة جديدة آفاقا للبحث غير متوقعة في إطار العالم الدلالي السابق الذي كانت تشتغل فيه قناة قديمة.

1.4 ـــ إذن، يمكن الحديث عن سبل الاتصال والتمفصل بين إنجازات الفنون والعلوم والتقنيات في الفترات التاريخية المختلفة، من خلال القنوات كحامل

(25) — John Searle, *Intentionality*, Cambridge University Press, 1983, pp. 164-176.

(26) — John Searle, *Op. cit.*, pp. 168-9.

(27) — John Ziman, *Reliable Knowledge*, p. 119.

ومخصّب للخبرة. ويربط ملك لوهن مثلا بين تقنية المنظور التي مورست في التصميم المعماري والفن التصويري، حيث «اكتشفت» نقطة الهروب، وبين رياضيات اللانهائي. كتب يقول : «كان الصفر يمثّل فضاءً موقعيا فقط؛ ولم يكتسب خاصية «اللانهائي» إلا مع بروز المنظور و«نقطة الهروب» في فن التصوير النهضوي»[28]. أكيد أن الترابط والاندماج بين الفاعلية اللغوية (مثل التدليل) والفاعلية غير اللغوية (مثل التصوير)، من خلال الربط بين التصوير والتعداد، بين التقطيع الهندسي والجدولة الحسابية، يقفان وراء الخصوبة الفكرية في الميادين المختلفة. كما أن التحول الكيفي في المنطق والهندسة والحساب لدى الإغريق خلال القرنين الخامس والرابع ق.م. ارتبط بتطور الكتابة كشكل تواصلي متميز عن التواصل الشفوي، أو عن طريقة الكتابة بالصور. ولكن من المبالغة أن نجعل كل تجديد في ميدان نظري ما، ومهما كان مجردا، مشروطا بتجديد في ميدان آخر ربما بعيد نسبيا. إذ يربط مرشال ملك لوهن بين الطباعة والرياضيات الحديثة بكيفية مبالغ فيها؛ فيقول : «بإجمال، بدون ابتداع الطباعة، مع بزوغ التكنولوجيا التجزيئية التي تقوم على التكرار الخطي المنتظم، لم يكن من الممكن أن توجد الرياضيات الحديثة»[29]. لاشك أن الجبر والمحاسبة والبصريات والفلك والفنون اندمجت بشكل مثمر وفعال خلال النهضة؛ ثم كان الاندماج محركا في سبيل التطور في كل تلك الميادين. فقد انسجمت الطباعة الجديدة في منتصف القرن الخامس عشر مع سبل التجديد العلمي والابتكار التقني؛ وكما كتبت ا. آيزنشتاين : «لقد شجعت الطباعة أشكالا من النشاط التأليفي [التوافقي]، التي كانت مجتمعية وفكرية على حد سواء. وغيّرت العلاقات فيما بين المثقفين وفيما بين أنساق الأفكار على حد سواء»[30]. وبذلك التحمت «الثورة المطبعية» مع «النهضة الفنية» ومع «الإصلاح الديني» ومع «الثورة العلمية» آنذاك، بحيث لا يمكن الحديث عن أحد هذه الفصول دون ذكر الآخر. لكن هذا لا يعني أن الطباعة كانت شرطا منطقيا للانهائي الرياضي أو للديناميكا الكَاليلية. إنما الفهم الأوثق يتطلب أن تعتبر

---

(28) — Marshall Mc Luhan, *Op. cit.*, p. 115; trad. fr., p. 140.

(29) — Marshall Mc Luhan, *Op. cit.*, p. 117; trad. fr., p. 142.

(30) — Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge U.P., p. 45.

كل العناصر المكونة للثقافات كنواة قابلة للتطور من تلقاء تكوينها الذاتي باستقلال نسبي عن الميادين البعيدة : إذ لا تتفاعل الميادين فيما بينها بنفس المستوى والمدى والخصوبة. فالرياضيات اللانهائية تطورت نسبيا عند العالم ابن الهيثم (965–1040) مثلا، رغم أنه لم يكن على اتصال مباشر بالممارسة التشكيلية؛ كما أن المهندس برونليشي (1377–1446) الذي أبدع في تطبيق المنظور في التصميم المعماري لم يكن عالم رياضيات متضلع؛ إذ توجد نواة داخلية مستقلة نسبيا لكل علم ولكل فن، رغم الاندماج الممكن بين مجالات الفاعلية العقلية[31].

2.4 — كلما حصل انتقال من نمط ما من القنوات إلى آخر نتجت عن الانتقال آثار جديدة، ربما غير متوقعة في جزئياتها. فالانتقال من الكتاب المخطوط إلى الكتاب المطبوع مكّن من الاقتصاد في المجهود، ومن ربح الوقت، ومن توسيع فعالية الفعل الإنتاجي، ومن الإكثار من أشكال الحروف كماً وكيفاً. وقد كان بعض المتشبثين بالأسلوب القديم لإنتاج الكتاب يحتجون بكون الكتابة باليد تسمح بإضفاء الأناقة والجمالية على المكتوب وبأن الطباعة الآلية لا تستطيع ذلك. لكن تطور الطباعة جعل الإبداع يعبّر عن نفسه بأشكال أفضل فيما بعد. لقد كان يُظن أن الطباعة الجديدة ستجعل الحمولة الدلالية أفقر مما كانت عليه في نمط الكتاب الأسبق؛ لكن، مع مرور الأيام، تبيّن أن الكتاب الجديد يستطيع التعبير عن المعلومات والمضامين أفضل من حيث الكيف، وكذلك من حيث الكم، مع تزايد الخبرة في ضبط الإحالات والخزن والتكرار. ولا يكتفي تطور القنوات بالتأثير في شكل التعبير عن المعرفة وإيصالها إلى المهتمين، بل القناة الجديدة تعيد تنظيم المعارف ولا تدعها على الصيغة التي كانت تلبسها في نطاق القناة السابقة؛ بل إن الكفاءة التفسيرية والتنبؤية تتحول بدرجة ما. وكما قال ج. كَودي : فإن «[...] الوسائل الجديدة للتواصل تحوّل طبيعة سيرورات المعرفة بالذات [...]»[32]. إذ حيث تنتظم المعارف أفضل، بفضل التنظيم الذي تضفيه عليها

(31) انظر كتابنا **في النهضة الحضارية في أوربا خلال القرن الخامس عشر**، دار الأمان، الرباط، 2000.

(32) — Jack Goody; *La Raison Graphique*, p. 60.

أدوات التعبير، تصبح أكثر قدرة على الضبط، وبالتالي أكثر قدرة على الفهم والتمديد والانتقال عبر الميادين.

3.4 ــ بقدر ما تبتعد القناة عن الحس المشترك والمعارف العامة تكون أكثر فعالية. فليست القنوات تمديدا متصلا للحواس، بل هي بالأحرى منتوجات للممارسة العقلية النظرية التي تشكل العالم من حولنا، وتفرض البناءات المفهومية المتتابعة تنسيقا بعد تنسيق. وبقدر ما يستثمر التواصل معارف مجردة في غير متناول الإدراك الحسي العفوي، يغزو الفضاء المحيط، الطبيعي والثقافي متفاعلين، ويتمكن من ناصيته ويحوله إلى ورشة يستنبت فيها ما يشاء من المنسوجات. وبقدر ما يلتزم الإنسان بضوابط عقلية من إنشاء الفاعلية المفهومية يتحرر من قبضة اليومي المألوف. إنه وجه مفارقي للنموّ العقلي، حيث يزاوج بين الالتزام والتحرر؛ كأن لسان الحال يقول : اِلتزم تتحرر.

4.4 ــ من الناحية التلقائية، أي كما تبدو الأمور معطاة للحس، فإن الكتابة الإلكترونية تمديد وتطوير للكتابة بالآلة الكاتبة العادية. لكن الإدراك الحسي الأولي لا يفيد في فهم آليات اشتغال الأجهزة التقنية المتطورة، باستثناء التمرين على حركة الأصابع في الضغط على الحروف. فليس الكمبيوتر تطويرا ولا تمديدا متصلا للآلة الكاتبة، لأنه حصيلة توظيف معرفة رياضية وفيزيائية متقدمة. إنما تستثمر الكتابة الإلكترونية الفضاء وكأن المرء يتحرك في فضاء ذي ثلاثة أبعاد : من خلال تقنيات النقل والاحتفاظ والهوامش والترقيم الآلي للصفحات والترتيب والتصنيف الآلي والتصحيح التلقائي، وغير ذلك من العمليات التي تتجدد كل يوم. بل تعطي الكتابة الإلكترونية فرصة البرمجة والإبداع في الأشكال غير محدودة نسبيا. ويمكن القول إن نحو الكمبيوتر شبكة من العلاقات المجردة، متمفصلة في أبعاد متعددة، وينسق بين وظائف كثيرة في نفس الوقت، عن طريق البرمجة التي تكثف وظائف عديدة قبل أن تنفذ في وتيرة محددة سلفا. فالفضاء الذي يستثمره الكمبيوتر إنشاء مجرد، مستقل عن الفضاء الذي كانت تشتغل فيه الآلة الكاتبة؛ ناهيك عن الاشتغال بنقل الصوت وتحويله إلى كتابة.

5.4 ــ ويمكن مقارنة القناة بالمختبر في ما يقدمه هذا الأخير للمعرفة العلمية من خدمات. فالمختبر بالذات يقوم على تشغيل معارف قائمة، ثم ينتج معارف

جديدة من أجل مراجعة المعارف القائمة. فهو عبارة عن تجهيزات موضوعية رهن إشارة الباحثين، يعبّر عن مستوى معين من نمو المعرفة، لكنه لا ينتج المعرفة من تلقائه وحده. فهو عنصر مكوّن مندمج في مجمل النحو الذي تسير عليه المعرفة القائمة. والقناة أيضا خزان لمعرفة، وتساهم في تداول معرفة. وقد بيّنت ا. آيزنشتاين أن «طرق [مناهج] القياس وتسجيل الملاحظات، وكل أشكال تجميع المعطيات، تأثرت بالطباعة»[33]. والكمبيوتر يقترح إمكانات هائلة للقياس والتعداد والتحكم في الأحجام والمسافات بالنسبة للفضاء المستثمر. هكذا تفيد القناةُ النشاط المفهوي كما يفيد هذا تلك، في علاقات تبادلية مفتوحة. إذ ما أهمية تواصل بدون معرفة، وما مصير معرفة بدون تواصل ؟ إذن، تنشأ القناة في إطار محيط، وتتفاعل معه، وتكتسب قدرة على تحويله.

نختم هذا العرض بقولنا إن التواصل يتغير من حيث الاتساع والسبر بدون توقف. وتغيّره حصيلة تفاعل دينامي خلاق بين الفهمنة والاستعمال الأداتي. وبقدر ما تقيّد قنوات التواصل المستعمل وتفرض عليه أنماطا سلوكية جديدة، يمتلك خبرة «تقنية» من أجل فهم عملية التواصل ذاتها، ويمتلك قدرة فكرية من أجل انتقاد النتائج الثقافية والإيديولوجية للتواصل بواسطة تلك القنوات ذاتها.

(33) — Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Revolution*..., p. 261.

المشترك المنسي وترجمة المفهوم
المفهوم من «Prouver» نموذجاً

حمو النقاري
كلية الآداب ــ الرباط

«القصور النظري والمنهاجي يوجب حين ترجمة مفهوم من المفاهيم إمعان النظر، قبل الترجمة، والتأمل في الأبعاد والنتائج المؤدية إليها في الثقافة الخاصة حتى يمكن أن يتلاءم ما يترجم أو يقترض (أو يعرب) مع تلك الثقافة، ويجد سندا له فيه حتى يشيع وينتشر ويؤدي وظائفه الثقافية والعلمية والوصفية والتأويلية والعملية».

محمد مفتاح «المفاهيم معالم ــ نحو تأويل واقعي»
المركز الثقافي العربي، 1999، ص 15

«بما أن... اللفظ [المفهوم] ليس مخترعا من عند [الفيلسوف] كما يخترع العالم رموزه، وإنما يستعيره من لسانه الطبيعي، فلابد أن يكون لهذا اللفظ سابق دلالة وسابق استعمال؛ ولا سبيل له إلى صرف هذه الدلالة وهذا الاستعمال حتى لو فرضنا أنه أراد ذلك لأنهما لا ينفكان عن اللفظ كما لا ينفك الشيء عن نفسه، بل على العكس من ذلك، يجد الفيلسوف فيهما ما يمكنه من فتح الباب لمزيد الاستشكال الفلسفي، فيأخذ من هذه الدلالة السابقة كل السمات المعنوية القريبة والبعيدة التي يمكن أن يبني عليها العناصر الاصطلاحية في مفهومه، كما يأخذ من هذا الاستعمال كل السمات السياقية والمقامية الخاصة والعامة التي يمكن أن يوسع بها دائرة تطبيق مفهومه».

طه عبد الرحمن، «فقه الفلسفة»: 2،
القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل
المركز الثقافي العربي، 1999، ص. 134

لقد استقر اليوم، في الحقل الثقافي العربي، ألا ترجمة ناجعة، ومن ثمة، لا طلب للترجمة إلا إذا كانت سبيلا يفضي، عند تعريب اللفظة أو الجملة أو النص، إلى جعل هذه اللفظة أو هذه الجملة أو هذا النص، «كائنا حيا» داخل الفكر العربي، كائنا تتمثل حياته في تعالقه مع كائنات أخرى يتعزز بها ويتقوى، أو يتعارض معها فيقع التدافع والتزايل بينه وبينها تستقر بعدهما الحال ببقاء الصحيح والأنسب والملائم، أو يتشابه معها تشابها قد يترتب عليه حصول وشائج وأسباب المصاهرة والتلاقح بينه وبينها بوجه قد يثمر ثمرات تعود بالنفع على الفكر الناقل والمستعير كما يمكن أن ينتفع بها الكائن الحي المنقول والمستعار نفسه.

تتعلق مساهمتنا في هذه المائدة المستديرة المخصصة لبحث قضية «المفاهيم وأشكال التواصل» بمسألة «ترجمة المفهوم» وتعريبه ونقله إلى داخل الفكر العربي، أي بمسألة جعل «اللفظة» المقترضة من الغير «لفظة» نافعة للذات بل وللغير أيضا. و«المفهوم» الذي سننظر فيه وفي «ترجمته» مفهوم ينتمي إلى مجال الدرس المنطقي، إنه «ما يفهم» من فعل «Prouver» الذي يعد العمدة في مباحث المنطق كما نعلم وذلك في مختلف مراحله التطورية بدءا من أرسطو وأهل الرواق إلى اليوم؛ وسيكون نظرنا في هذا المفهوم نظرا يستشكله في مرحلته **ما قبل الاصطناعية وما قبل الاصطلاحية**، المرحلة التي كان فيها وليد الإدراك العام الذي لا تدقيق ولا تفصيل ولا تحديد واضحين فيه، والتي كان فيها لفظا متسع الدلالة متعدد المحامل اتساعا وتعددا ربما كانا بابا للخلاف والنزاع والنفار، وهي أمور، كما نعلم، تقتضي «**الاصطلاح**» أي «**الصلح** المختص بإزالة النفار بين الناس» **واصطلاحهم وتصالحهم**.

تفترض هذه المساهمة أن في كل «مفهوم»، في وضعه ما قبل الاصطلاحي، آثار قريبة أو بعيدة لمقتضيات الوجود الإنساني في لحظته الطبيعية الحسية الأولى؛ آثار تصبح مضمرة عند من يقتصر في «المفهوم» على استحضار دلالته الاصطلاحية والاعتداد بها وحدها فقط. إن هذه الآثار المضمرة بسبب اقتضاء الوجود الإنساني الطبيعي الحسي لها قد تكون **مشتركا إنسانيا** يتوحد فيه الناس بتوحدهم في التجربة الطبيعية الحسية الأولى، مشتركا قد يكون التنبيه إليه والتذكير به والتعيين لحدوده خطوة من خطوات تحصيل «**التواصل**» بين العقليات والذهنيات بتوسط «**اختلاف**» اللغات والألسنة.

إن هذه الآثار المضمرة، التي لا يخلو منها أي «مفهوم» مستمد من اللغة الطبيعية حتى وإن وصل إلى أعلى درجة من درجات «**التجريد**»، أي «تجرده» عنها و«تخلصه» منها، يمكن أن تشكل «**قواما منسيا**» تتقوم به الذات الإنسانية بغض النظر عن مجالها التداولي التاريخي الذي تفردت به واختصت وتميزت. ويفيد استحضار هذا القوام المنسي في الاستشكال والاستكشاف من جهة وفي الاستدلال والاستثمار من جهة أخرى.

فمن حيث الاستشكال والاستكشاف، نستطيع برجوعنا إلى المفهوم في وضعه ما قبل الاصطلاحي أن نقف على دلالته أو دلالاته واستعماله أو استعمالاته الأصلية، وبوقوفنا هذا تكون **تبعيتنا اللسانية** ــ لا إنسان إلا وهو تابع لسانيا ــ **تبعية منفتحة ومتسعة** لا نقهر ولا نكره فيها على إعمال واحدة من الدلالات فقط مع إهمال الدلالات الأخرى المتبقية، وبغياب هذا القهر وهذا الإكراه، نستطيع مع تبعيتنا التي لا انفكاك لنا عنها، بل وبفضل هذه التبعية المنفتحة والمتسعة، أن نجدد في تحديد «المفهوم» وذلك **باعتبار** دلالات واستعمالات تم إهمالها لسبب أو لآخر بالرغم من ثبوتها الأصلي كدلالات واستعمالات للمفهوم، وأن نوسع من مجال تطبيق «المفهوم» وتعديته تبعا لذلك. وبهذا تزداد قدرتنا على الاستشكال والاستكشاف.

أما من حيث الاستدلال والاستثمار، فإننا نستطيع برجوعنا إلى المفهوم في وضعه ما قبل الاصطلاحي أن نقف عليه وهو موصول بألفاظ ومفاهيم أخرى تربطه بها علاقات مختلفة كأن تكون **علاقة تماثل في الانتساب إلى الجذر الواحد**، أو تكون **علاقة تماثل في الدلالة والإحالة**، أو تكون **علاقة تعاند بالتناقض أو بالتضاد** فقط، أو تكون **علاقة عموم وخصوص**، أي علاقة عام بخاص أو علاقة خاص بعام، أو تكون **علاقة لزوم** أي علاقة لازم بملزوم أو علاقة ملزوم بلازم، أو تكون أخيرا **علاقة تلازم** أي علاقة لزوم من الطرفين. وبوقوفنا على هذه العلاقات التناسبية المتعددة نتمكن من توسيع آفاقنا الاستدلالية والاستثمارية، فكل علاقة من هذه العلاقات التناسبية تتيح توظيف آلية استدلالية مخصوصة، مثل توظيف آلية التدليل بالمماثل (التمثيل)، آلية التدليل بالمناقض، آلية التدليل بالمضاد، آلية التدليل بالعام، آلية التدليل بالخاص، آلية التدليل باللازم، آلية التدليل بالملزوم

وآلية التدليل بأحد المتلازمين. وبهذا التنوع الحاصل في الآليات التدليلية القابلة للتوظيف نتمكن من القدرة على التكثير مَن قدر ومقدار المداليل والأحكام المبنية، والمدحوضة أيضا، بمقتضى هذه الآليات التدليلية المتنوعة.

لننتقل الآن، وعلى ضوء ما سبق، للنظر في مفهوم «Prouver» في وضعه ما قبل الاصطلاحي والاصطناعي، محاولين التركيز على «**قوامه المنسي**» وعلى فائدة استحضار هذا القوام حين نريد ترجمته ونقله إلى لغتنا العربية.

إن أول ما يبدو لنا هو أن المجال الحسي الأصل لفعل «Prouver» هو مجال **المجادلة والمخاصمة والمغالبة والمصارعة**؛ ويبرز المعنى التنافسي لفعل «Prouver» بروزا واضحا بنظرنا وتأملنا في الترابط الوثيق بين مختلف دلالات لفظة فرنسية متحدة الجذر مع «Prouver»، وهي لفظة «Epreuve». فهذه اللفظة الأخيرة تتسع في المعجم الفرنسي لتدل على معاني متعددة أهمها، في هذا المقام، معان أربعة :

1 ــ فهي تدل على **التخاصم والتواجه والتقابل**، والشاهد في ذلك الترادف الثابت لغة بين «Epreuve» و«Adversité».

2 ــ وهي تدل على ما يمكن أن يترتب على هذا التخاصم من **ابتلاء وألم وعناء**، إذ تستعمل «Epreuve» في الفرنسية لتأدية ما تؤديه لفظتا «Souffrance» و«Malheur».

3 ــ وهي تدل على **الامتحان** الذي تمتحن به قوة وقيمة المتخاصمين والمتواجهين والمتقابلين؛ يشهد لذلك الفعل المركب «Mettre à l'épreuve» الذي يعني **الامتحان والفحص والاختبار**.

4 ــ وهي تدل على **الشاهد والدليل** على قدر قوة المتخاصمين وقيمتها. إن لفظة «Epreuve» ترادف لغة «Preuve» و«Témoignage».

يصبح مفهوم «**التنافس**»، بمستوياته الدلالية الأربعة السابقة المستمدة من المعجم الفرنسي ذي الأصول اللاتينية، محيلا إلى مفهوم «**المواجهة**» الواقعة بين طرفين **قائمين** ومنتصبين، يتوخى كل واحد منهما، أو على الأقل الطرف الذي بادر إلى القيام بفعل «Prouver»، **إسقاط** خصمه **وصرعه وجدله**. ويظهر حضور معنى

«**القيام**» ومعنى «**الانتصاب**» في «**التنافس**»، ومن ثمة في إنجاز فعل «Prouver»»، من تدبر الأصل اللاتيني لهذا الفعل. فأصله هو «Probare»»، وهو مشتق من الصفة «Probus» (= «Probe» الفرنسية) التي كانت في وضعها الأول تستخدم للإشارة إلى **النبات والزرع الذي لا اعوجاج فيه** وذلك قبل أن يقع المجاز بها، في وضعها الثاني وفي استعمالاتها المعنوية، للدلالة على **الجودة والاستقامة والحسن** «La Probité» في مقابل الرداءة والاعوجاج والقبح «L'improbité». بأصلية «Probare» في «Prouver»، وبتعلق هذا الأخير بالتنافس يمكن لنا أن نحكم بوجود تعالق ثابت لغة بين «التنافس» من جهة و«الاستقامة» و«الانتصاب» من جهة أخرى، أي قيام «**المبرهن**» (المنجز لفعل «Prouver») وانتصابه، ومحاولته **إقامة** ما يبرهن عليه **ونصبه**. بل ولا يظهر التعالق بين «البرهنة» و«القيام» و«الانتصاب» فقط من جهة «Probare» اللاتيني، ولكن يتقوى ظهوره أيضا بالفعل الفرنسي «Se prouver» الذي يرادف «Se montrer»، وكأننا، من هذه الجهة اللغوية، نرى في الشخص الذي «**يظهر**»، يعلن عن نفسه «Se montre»، شخصا **يقوم لغيره وينتصب له ليراه ولينافسه.**

قد يتعدى «القيام» و«الانتصاب» ذات «المبرهن» لينطبقا على «المبرهن» (= مرجع «البرهنة» ومتعلقها)، فيصبح القيام «إقامة» والانتصاب «نصبا»؛ وبهذه الحيثية يستخدم فعل «Prouver» متعديا لتأدية معنى عام يمكن تقريبه بأنه «إقامة الشيء ونصبه **إظهارا له وبيانا له وبرهنة عليه** لأنه وجد حسنا فقبل ويراد من الغير أن يقبله أيضا». والشاهد في هذا المعنى العام أن الفعل «Prouver» يتسع لغة للدلالة على معاني أربعة متباينة وهي :

1 — Démontrer (= الإظهار، البيان، البرهنة).

2 — Trouver bon (= وجدان الحسن).

3 — Appouver (= القبول).

4 — Faire approuver (= طلب قبول الغير).

يستدعي فعل إقامة الشيء ونصبه فعلا آخر وهو فعل «**التثبيت**»، وذلك أن فعل «البرهنة» هو في حقيقته فعل «تثبيت» و«إثبات» (الإبطال يكون في هذه الحالة **إثباتا للنقيض**) : ويتجلى هذا المعنى التثبيتي من داخل «Prouver» ذاته، إذ له في اللغة الفرنسية علاقات ترادفية ثلاث :

1 ـــ فهو يرادف «Confirmer» و«Affirmer».

2 ـــ وهو يرادف «Etablir» و«Stabiliser».

3 ـــ وهو يرادف «Valider» و«Faire valoir».

وتتأسس هذه العلاقات الترادفية الثلاثة على **نواة دلالية أصلية** واحدة هي نواة «**التقوية**». وبيان ذلك، باختصار، بالشكل التالي :

1 ـــ فمن حيث العلاقة الترادفية الأولى، نجد أن الأصل في «Confirmer» و«Affirmer»، هو الوصف «Ferme» والصفة «Fermeté» (= «Solidité»، «Autorité» «Forteresse»). فالتقوية إذن، من هذه الجهة، داخلة في «Prouver» فبهذا الفعل نقوي ونعزز... ما نبرهن عليه، بل إن من يعتز بنفسه يقال عنه «Il s'affirme».

2 ـــ ومن حيث العلاقة الترادفية الثانية نجد أن الفعلين «Etablir» و«Stabiliser» بأصلهما اللاتيني الواحد، وهو «Stabilire»، يعنيان ما يعنيه الفعل «Consolider». نجد هنا أيضا مفهوم «القوة» و«الصلابة» بل أيضا «**السكون**» و«**الثبات**» كعلامتين من علامات «القوة» و«الصلابة».

3 ـــ من حيث العلاقة الترادفية الثالثة، نجد أنفسنا مع الفعلين «Valider» و«Faire Valoir» في مجال دلالي تبرز فيه معاني «**القوة**» و«**التحصن**» و«**النفاذ**» و«**التأثير**»، والشواهد في ذلك هي :

Validité : force, vigueur.
Valider : fortifier.
Valide : fort, efficace.
Valoir : être fort, être efficace, être influent.

بهذه العلاقة الترادفية الأخيرة يعود إذن فعل «Prouver» إلى الإحالة إلى أفعال «**التقوية**» و«**التحصين**» و«**التقويم**» و«**بيان نفاذ التأثير**».

نستطيع الآن أن نستخلص مما سبق أن **المجال الحسي** الذي وجدنا أنفسنا نجول فيه، بالاستمداد من «**الاتساع الدلالي**» لفعل «Prouver» في اللغة الفرنسية، مجال **عمدته الحسية** تتمثل في «**التصارع**».

بل وتستقطب هذه العمدة الحسية ألفاظا ـــ مفاهيم ـــ أخرى تحتقل دلاليا مع «Prouver» كألفاظ.

1 ـــ «Réfuter» و«Réfutation» في «**القلب**» و«**العكس**» و«**الإسقاط**»، إذ يدل الأصل اللاتيني «Futare» على «Abattre» و«Bouleverser» و«Renverser» .[L'intensité = Ré +].

2 ـــ «Refus» و«Refuser» في «**الدفع**» و«**النشر**» و«**الإسقاط**» أيضا، إذ يدل الأصل اللاتيني «Fundere» [يفترض أن «Refusus» مشتقة من «Refundere»] على «Repousser» و«Répandre» و«Abattre».

3 ـــ «Arguer» الذي كان من معانيه الثابتة له لغة (القرن 13م) معنى «التمسك» «Serrer de près en Combattant».

4 ـــ «Débat» و«Débattre» و«Se débattre» في «**الدرس**» و«**الفرك**» [= يقال أن «الفكر» مقلوب «الفرك»] و«**الضرب**» و«**المصارعة من أجل الخلاص**» .[Lutter en faisant tous ses efforts pour se délivrer = «Se débattre»].

5 ـــ «Convaincre»... في «**الغلبة**» الواضحة من فعل «Vaincre» المولد من الفعل اللاتيني «Vincre» الذي يعني «L'emporter dans un combat, une lutte» [+ Con التي قد تعني التضاد].

6 ـــ وأخيرا «Discuter»... في **الإسقاط عن طريق التحريك القوي وعن الفتل**، إذ يدل فعل «Discutere» على :

«Faire tomber en secouant, fracasser, détacher»
[Secouer (Cutere) = quatere + L'écartement, la séparation = dis].

إن الألفاظ السابقة، بمعانيها الثابتة لها لغة، يجمع بينها مجال التصارع والتواجه مع ما يستلزمان من «قلب» و«عكس» و«إسقاط» و«دفع» و«رد» و«نشر» و«تمسك» و«درس» و«ضرب» و«فرك» و«فتل» و«مغالبة»؛ وهي بذلك ألفاظ تحتقل دلاليا مع لفظة «Prouver» وما يشاركها الانتماء إلى جذرها، لتدور كلها حول **عمدة متحدة** متمثلة كما قلنا في «**التصارع**».

هذه العمدة المفترضة المتمثلة في «التصارع» تستقطب عندنا أيضا، أي في لغتنا العربية، مجموعة ألفاظ، في دلالتها الطبيعية والحسية، لها مدخل واضح في «**الاصطلاح المنطقي**» صراحة أو إشارة؛ منها على سبيل المثال لا الحصر، ألفاظ

«**الجدال**» و«**الحجاج**» و«**الخصام**» و«**المبارزة**» و«**الظهور**» و«**ضرب المثل**». وبيان ذلك بالشكل التالي :

الجدال : يظهر تعلقه بالتصارع بوضوح من قول الراغب الأصفهاني : «قيل الأصل في الجدال الصُّراعُ وإسقاط الإنسان صاحبه على **الجدالة**، وهي الأرض الصلبة» (المفردات، ص. 87)؛ ويظهر أيضا من إحالة كثير من الألفاظ المنتسبة إلى الجذر (ج،د،ل) إلى المنازعة والمغالبة (الجدال المفاوضة على سبيل **المنازعة والمغالبة**)، وإلى البنية القوية المحكمة سواء بالنسبة للحيوان أو بالنسبة للجماد، فالصقر المحكم البنية يسمى «**الأجدل**»، القصر المنيع المحكم البناء يسمى «**المِجْدَل**» (قارن بـForteresse وFermeté السابقة).

الحجاج : حاججته، أُحاجه، حجاجا، ومحاجة حتى حججته أي **غلبته** بالحجج التي أدليت بها.

وما يدلى به في الحجاج، أي الحجة، هو «**ما دوفع به الخصم**» أو هو «**الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة**».

مجال الحجاج إذن مجال توجه صوب الخصم وقصد له (الحج لغة القصد) بغاية دفعه والظفر به وغلبته؛ بل وقد تكون هذه الغلبة حجا إن هي ترتبت ووقعت بعد **التجريح والتكليم**. إن «الحج» لغة يعني أيضا «أن تفلق الهامة فتنظر هل فيها عظم أو دم»، وحَجَّ الجرح بمعنى «سبره ليعرف غوره»، و«**الجراح المسبورة**» تسمى حججا.

الخصام : وهو أيضا مرتبط بالجدال وبالغلبة بواسطة الحجة. نجد في لسان العرب «الخصومة **الجدل**»، خاصمه خصاما ومخاصمة فخصمه يخصمه خصما : «**غلبه بالحجة**». وبالتالي يصح في الخصام ما يصح في «الجدال» وفي «الحجاج».

المبارزة : وهي معروفة في «**الحرب**». والحرب، كما هو معلوم، نموذج أمثل للتصارع والتغالب؛ والأقل اشتهاراً هو تعلق معنى المبارزة، بمعنى «**الظهور**» ومعنى «**التفوق**».

يظهر تعلق المبارزة بمعنى «الظهور» من اسم «**البراز**» الذي يدل على «المكان الفضاء من الأرض **البعيد الواسع**، [وهو الذي يصلح لجريان التصارع

والتغالب]»، و«إذا خرج الإنسان إلى ذلك الموضع قيل قد برز... أي خرج إلى البراز».

ويظهر تعلق المبارزة بمفهوم «التفوق» من الفعل «بَرُزَ» يقال «بَرُزَ الرجلُ فاق على أصحابه».

الظهور : لا يتعلق الظهور فقط **بالحصول على ظهر الأرض** وبالتالي **البروز** ليبصر بالبصر أو البصيرة، ولكنه يتعلق أيضا **بالغلبة**، نقول «الظهور على الخصم» أو «ظهر عليه بمعنى **غلبه**»، والحجة التي تحقق بها الغلبة تسمى **ظهيرا**. كما يتعلق الظهور أيضا بالقوة ونموذجها «**شدة الظهر**»، يقال عن البعير القوي البين الظهارة أنه بعير ظهير.

ضرب المثل : في ضرب المثل نجد معنى **الانتصاب** ومعنى **النقمة**. فأصل «المثول» «الانتصاب»، و«المَثُلَة» «نقمة تنزل بالإنسان فيجعل مثالا يرتدع به غيره»، كما أن «أمثل» فلان بفلان «نكل به». وعليه كان «ضرب المثل» من حيث طابعه «الضربي» إيقاع شيء على شيء» ومن حيث طابعه «التمثيلي» أو «التمثلي» «ذكر شيء أثره يظهر في غيره».

قوام واحد يتقوم به الإنسان حين يكون فاعل فعل «Prouver» أو فعل «**محاجة**» أو «**مجادلة**» أو «**استظهار**» أو «**محاققة**»[1] أو «**مخاصمة**» أو «**مضاربة بالمَثَال**»[2] أو «**أبرهة**»[3]. وبهذا القوام المشترك تثبت حقيقة لها مناصروها اليوم وهي أن علم المنطق، باعتباره علما يدرس الفعل المسمى «Prouver»، ينبغي أن يكون **علم حجاج**[4]. وبالتالي فإن درس «التفكير» وصفا لقواعده وأصوله المنهجية والسلوكية تفسيرا وتقنينا لها ينبغي أن «يؤطر» ضمن نظرية تواصلية تلزم بضرورة استحضار **ثنائية الادعاء والاعتراض، التأسيس والهدم، الجواب**

---

(1) حاققته فحققته أي خاصمته في الحق فغلبته.

(2) المثال مقابلة شيء بشيء هو نظيره أو وضع شيء ما ليحتذى به فيما يفعل.

(3) أبره الرجل غلب الناس وأتى بالعجائب، ويضيف ابن منظور : «أما قولهم برهن فلان إذا جاء بالبرهان [= لغة «بيان الحجة واتضاحها»] فهو مولد، والصواب أن يقال أبره إذا جاء بالبرهان».

(4) Théorie de l'Argumentation انظر أطروحتنا «المنهج في إنشاء المعارف وحفظها في الفكر الإسلامي العربي القديم»، الباب الثاني، الفصل الثالث.

والاستفهام، الانتصار والانهزام، الكسب والخسارة، لا ضمن نظرية البحث المتفرد المتوحد الذي يستقل فيه المفكر بذهنه معولاً عليه في توخي الظفر بمطالبه النظرية.

برجوعنا إلى ما قبل الاصطلاح والاصطناع انفتحنا على محطات علمية أتت بعد الاصطلاح والاصطناع، قدم إليها الاصطلاح والاصطناع، **فالرجوع إلى ما قبل لا تعلق له بتاتا بالنكوص أو التخلف عن مواكبة السير، بل لا وثبة إلى الأمام إلا بإرجاع الخطو إلى الوراء.**

المـراجـع

- مفتاح، محمد : **المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي**، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء، بيروت، 1999.
- طه، عبد الرحمن : «**فقه الفلسفة : 1 ـــ الفلسفة والترجمة**»، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء، بيروت، 1995.
- طه، عبد الرحمن : «فقه الفلسفة : 2 ـــ القول الفلسفي، كتاب **المفهوم والتأثيل**»، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء، بيروت، 1999.
- النقاري، حمو : «المنهج في إنشاء المعارف الكلامية وحفظها في الفكر الإسلامي العربي القديم»، أطروحة مرقونة بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1997.
- النقاري، حمو : «المشترك المنسي»، **دفاتر المدرسة العليا للأساتذة، 11**، تطوان، 2000.

مفهـوم التواصـل
مظاهره ومحدداته في علم النفس الاجتماعي

عبد الكريم بلحاج
كلية الآداب ــ الرباط

تـقـديـم :

تسعى هذه المقاربة إلى الإحاطة بمفهوم التواصل، وذلك لتبيان محددات الاستعمال المعرفي والإجرائي في مجال الفعل الإنساني، وكذلك فيما يعبر عنه ويفيد به هذا المفهوم. بالإضافة إلى أن منطلق الفحص والتقص حول السيرورة التي يعكسها المفهوم بمضامينه المتنوعة، يتمثل في دائرة الأبعاد النفسية والاجتماعية التي تعطي المعنى الدينامي للوجود الاجتماعي للإنسان، وعلى الخصوص في إطار المجتمع المعاصر.

هذه المحاولة تقترح نوع من التوطين[1] المعرفي لمفهوم التواصل، وذلك من منطلق أن تعريف هذا المفهوم وتحديده سيتم طرحه بواسطة تعريفات إجرائية، بمعنى أنه سيستعمل في المعنى الذي يعطيه له التعريف الإجرائي[2]. وهو التعريف الذي سيأتي إبرازه من خلال التجربة الإنسانية التي تعكسها دينامية التواصل في الحياة المعاصرة، والمتمثلة بالأساس في التفاعل الاجتماعي والخبرة العلائقية.

إن صياغة مفهوم التواصل ستتوقف على المقاربة النفسية ــ الاجتماعية في طرحها النظري والإجرائي، وأيضا في إطار الممارسات التي تحيل عليها. وهي المقاربة التي يتحدد مجالها من حيث الطرح العلمي والاشتغال العملي في علم النفس الاجتماعي، من حيث أنها تعاملت بالدرس والتحليل مع سيرورة التواصل بكيفية

---

(1) تعبير ورد استعماله من طرف محمد مفتاح خلال أشغال هذه المائدة المستديرة.

(2) الطاهر وعزيز، «المفاهيم، طبيعتها ووظيفتها»، **مجلة المناظرة**، عدد 1، 1989، ص. 16.

رئيسية ضمن الاهتمام بجدلية ما هو نفسي وما هو اجتماعي في حياة الأفراد والجماعات[3]. ثم بالنسبة لهذه المقاربة، فإن محددات هذا المفهوم تستدعي اختيارا له مبرراته اللغوية والنظرية والإجرائية.

عناصر التحديد التصوري للتواصل :

في الاستعمالات المعرفية والعملية باللغة العربية هناك مصطلحي تواصل واتصال يتم التعبير بهما كترجمة مرادفة للمصطلح اللاتيني Communication.

وإذا كان هذا الأخير يتضمن عدة معاني واستعمالات متنوعة بدون تمييز سوى من خلال المجال الذي يستعمل فيه، بحيث أنه كمفهوم يكون مرفوقا في الغالب بمصطلح آخر لتوضيح حدود وسياق الاستعمال. أما بالنسبة للاستعمالات باللغة العربية، فإن توفر مصطلحين اتصال وتواصل يسمح بنوع من التمييز على المستوى المفاهيمي، وذلك من حيث ما قد يفيد به كل مصطلح في خصوصيته من ظواهر وسيرورة وتصورات، على اعتبار أن بين المفاهيم والظاهرات علاقة متبادلة[4]. ثم إن وجود هذين المصطلحين يعتبر بمثابة إغناء في القاموس العربي، ولذلك فإن تمييز مجال الاستعمال بينهما استدعته بالأساس شروط معرفية تجعل من المفهوم أداة ومقولة تسمح بتصنيف الوقائع[5] والسلوكات.

وهذه المحاولة تريد المساهمة في تبيان هذا التمييز بالنسبة للمفهوم، وذلك بالاستناد إلى علم النفس كقاعدة مرجعية، وكذلك من حيث كون المفهوم يحمل في مضمونه معنى السلوك والنشاط النفسي والمعرفي[6]. وعلم النفس من جهته، ومن خلال ما تكوّن لديه من اعتبارات متعددة ابستمولوجية ونظرية جعلته يولي اهتماما خاصا لطبيعة المفهوم في سياق الصياغة العلمية، وللدلالة بدقة ووضوح على نوعية السيرورات النفسية والعقلية التي تفيد السلوك.

---

(3) مقالنا : «علم النفس الاجتماعي بالمغرب، أسئلة الموضوع والممارسة» في **العلوم الإنسانية والاجتماعية بالمغرب**، المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1998، ص. 115.

(4) الطاهر وعزيز، **المرجع نفسه**، ص. 17.

(5) محمد مفتاح، **المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي**، المركز الثقافي العربي، البيضاء، بيروت، 1999، ص. 10.

(6) — P. Thagard, «Concepts and Conceptual Change», *Synthèse*, 82, 1990, p. 257

ثم هناك اعتبار آخر، يتمثل في إبراز حيثيات الاستعمال والتوظيف العملي[7] فيما يخص مفهوم التواصل.

إن اللغة العربية تشمل عدداً من وحدات التعبير والمفردات من قبيل : واصل وتواصل [فاعل، تفاعل]، والمصدر من وصل الشيء وصلا وصلة، أي وصل = ربط = جمع = انتمى، الوصل ضد الهجران، وكذلك هو خلاف الفصل، والتواصل ضد التصارم[8].

ويشير فعل «تواصل» إلى حدوث المشاركة في الفعل بين طرفين. والتواصل وفق هذا المعنى، إذن، يفيد استمرار العلاقة بين اثنين، أو بتعبير آخر انفتاح الذات على الآخر، وذلك في علاقة حيوية لا تنقطع حتى تعود من جديد[9]. في ارتباط بهذا المضمون اللغوي لمفهوم التواصل، نجد أن أولى التعريفات له في علم النفس تعلن على أن التواصل هو بمثابة الآلية التي بواسطتها تتواجد العلاقات الاجتماعية وتتطور[10].

من جهة أخرى، هناك تعبير «اتصل» يحيل على ما معناه وصل شيء بشيء وتوصل إليه، بلغه وانتهى إليه، أي أوصله[11]، ومن ثمة نجد أن في الاتصال هناك رغبة من أحد الطرفين باتجاه الآخر، وهذا الآخر قد يستجيب ويتفاعل مع تلك الرغبة، أو أنه يرفض ولا يبادل تلك الرغبة، كما قد يصرف لهذا التفاعل كعلاقة ميكانيكية. أما في التواصل، فإن التفاعل أو الرغبة في المشاركة تحدث من كلا الطرفين[12].

مصطلح الاتصال يحيل على فعل اتصل، وهو بدوره سيرورة يحصل من خلالها أن تأتي رغبة في التفاعل من أحد طرفي العلاقة دون أن تكون هذه الرغبة متبادلة

---

(7) محمد مفتاح، **المرجع نفسه**، ص. 134.

(8) ابن منظور، **لسان العرب المحيط**، المجلد الثالث، بيروت، 1970.

(9) غسان يعقوب، **سيكولوجيا الاتصال والعلاقات الإنسانية**، دار النهار، بيروت، 1979، ص ص. 11–12.

(10) — GN. Fischer, *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, éd. Dunod, 1988, p. 126.

(11) ابن منظور، **المصدر نفسه**.

(12) غسان يعقوب، **المرجع نفسه**، ص. 12.

بنفس الصفة أو المظهر. الاتصال كسيرورة غالبا ما تفيد العلاقة التي تتأسس على تصريف المعلومات، بطبيعة الحال بين جهتين ليس بينهما بالضرورة تشابه، وهي علاقة تطبعها دينامية معرفية، وتستهدف التبليغ والتأثير والإقناع. كما أن أطراف العلاقة تنتظم حسب النماذج النظرية القائمة من حيث هندسة السيرورة والتي يستدل عليها من خلال معادلة ثلاثية الأبعاد، المرسل ــ الرسالة ــ المتلقي.

وهكذا يمكن القول أن سيرورة الاتصال من خلال هذا المنظور، تجد تعبيرها على مستوى فحص الظواهر اللسانية والمعلوماتية والإعلامية بكيفية أساسية. وبطبيعة الحال، فإن هذا المعنى يبقى مرتبطاً بالوسائل والتقنيات التي تتدخل في تفعيل سيرورة الاتصال، والتي أصبحت جد مؤثرة في الحياة المعاصرة للأفراد والمجتمعات على السواء.

حينما نبحث في موضوعات الاتصال[13] والتواصل من الناحية الاجتماعية والعملية في الوجود اليومي، وهو ما يطبع حياتنا المعاصرة، نجد أمامنا الوضعية التالية : يتم استعمال كلمة اتصال على أساس أن تتجه العلاقة نحو الآخر دون التزام هذا الأخير بفعل المشاركة. ومع ذلك قد تحدث الاستجابة بشكل من الأشكال ويتحول الاتصال إلى عملية تواصل [تفاعل، مشاركة]. فحياتنا في عالم اليوم يلاحظ أنها تقوم أكثر على الاتصال وليس على التواصل[14]، وهذا يعكسه التقدم التكنولوجي والحضاري والعولمة على حساب الفرد في كينونته الذاتية والجماعية.

العلاقة وسيرورة التفاعل الاجتماعي :

إن مصطلح تواصل في أساسه يعني «الدخول في علاقة مع...»، أي فكرة اللقاء بين الأشخاص، وهي الفكرة التي تحيل على كون تواصل تعني خلق جسور وروابط بين الأفراد، وتفيد أيضا الانتماء للجماعات. هذا على اعتبار أن الدخول في علاقة بين شخصين نادرا ما يكون أمر بسيط وعفوي وهادىء، بحيث أن العلاقات الإنسانية تتميز دائما بمظاهر صراعية وغير مستقرة. وعلى هذا الأساس،

---

(13) انظر مقال بناصر البعزاتي، ضمن هذا الكتاب.

(14) غسان يعقوب، **المرجع نفسه**، ص. 12.

تكون عملية التواصل بمثابة نشاط إنساني مركب ويتميز بالتعقيد[15]. ومن ناحية أخرى، يعبّر التواصل على ما معناه الظهور للغير في شكل أو مظهر معيّن، إظهار صورة معينة، وكذلك الدفاع عن هوية خاصة.

إن أهمية التواصل لدى الإنسان، إذن، تتبدى في معنى العلاقة والحوار والصلة، وهو يحيل، كما أكد على ذلك هابرماس، على رهان إنساني أساسي وعميق، يتمثل في تشييد مجتمع ينبني على قبول الآخر[16].

التواصل كمفهوم وكسيرورة، يطرح العلاقة في طبيعتها الوجدانية والانفعالية والاجتماعية كما تحصل بين فرد وآخر. ثم إن هذه العلاقة تتخذ مظاهر دينامية، وذلك من حيث حدوث المشاركة في الفعل بين طرفين. بمعنى أن كل طرف داخل ضمن العلاقة له نصيب في الفعل قد يكون رمزيا، لغويا، حسيا، أو جسديا. وبطبيعة الحال، فإن هذه السيرورة تتوقف على التفاعل والتبادل، وذلك بما تتضمنه من دينامية نفسية ــ اجتماعية تتميز بها العلاقات الإنسانية. هذا بالإضافة إلى أن سيرورة التواصل تفترض أشكال من المواجهة والمناظرة. نخلص من هنا إلى ما تقتضيه المقاربة النفسية ــ الاجتماعية من أن مفهوم التواصل يجب أن يشمل كل السيرورات التي من خلالها يتأثر الناس بعضهم ببعض. وهذا التعيين يتوقف على قياس منطقي مفاده أن كل الأفعال وكل الوقائع تملك مظاهر تواصلية بمجرد ما تكون مدركة من طرف الفرد[17]. وبالتالي، فإن تجليات هذه السيرورات يمكن رصدها حسب المستويات التالية :

1 ــ العلاقات والارتباطات التي يتم نسجها من طرف الأفراد والجماعات.

أ ــ الروابط والمعاشرة التي يحياها الفرد نفسيا واجتماعيا.

ب ــ الانتماء العضوي والوظيفي مجتمعيا ومؤسسيا وتنظيميا.

2 ــ اللغة وأشكال التبادل الرمزي من حيث التعبير والكلام والتخاطب.

3 ــ إرسال أو نقل المعلومات والعمل على تصريفها آليا واجتماعيا وإنسانيا.

---

(15) — GN. Fischer, *op. cit*, p. 159

(16) — J. Habermas, *Morale et communication*, Le Cerf, 1986

(17) — G. Bateson et T. Ruesch, *Communication et société*, Seuil, 1988, p. 18

هذه المستويات في الغالب تكون متداخلة وبكيفية مستمرة خلال التجربة الحياتية للفرد بكل أبعادها الذاتية والاجتماعية.

إن السؤال السيكولوجي يعد في مركز عدد من الإشكاليات المتعلقة سواء بالتواصل أو الاتصال. أي في كل ما يفيد الفعل والتفاعل من حيث السلوكات والأحاسيس والانفعالات والعواطف، وكذلك تبادل المعلومات ومختلف أشكال التأثير ونقل المعارف. ثم إن هذه السيرورات تمثل نشاط إنساني أساسي[18]، ونعرف أن المعنى الذي تتخذه يتوقف على طبيعة الفعل وأيضا حسب السياقات التي تندمج ضمنها التفاعلات والفاعلين، سواءً كانوا أفرادا أو جماعات. وهكذا فإن المعارف المحصلة والتي تم إنتاجها من خلال علم النفس الاجتماعي في مجال التواصل، تتعلق بالأساس بكل ما يحصل في عدد من أشكال العلاقة وجها لوجه[19] وهناك من ذهب إلى تحديد مفهوم التواصل في عبارة «وجها لوجه» (Face-à-face)[20].

في هذا الإطار، أي النفسي ــ الاجتماعي، نلاحظ بالفعل أن وضعية التواصل بين الأشخاص تشكل دائما، بكيفية أو بأخرى، الوضعية المرجعية لعدد كبير من صيغ المقاربة والإحاطة بعملية التواصل.

إن التصور النظري الذي قام على أساس اعتبار التواصل كسيرورة نفسية ــ اجتماعية عمل على إعادة الاعتبار للفرد في إنسانيته وفي طبيعته الاجتماعية المعيارية، بمعنى أن الفرد هو بمثابة فاعل (Acteur) بكيفية معينة، وبحسب أشكال حضوره وانخراطه ضمن هذه السيرورة[21]. وبذلك تتخذ هذه الأخيرة مظهر العلاقة بين متفاعلين، أي أفراد فاعلين في علاقة تفاعلية من أجل فعل أو إنتاج فعل معين.

انطلاقا من هذا الاعتبار، فليس هناك من يجادل في كون الإنسان يشغل حجر الزاوية في سيرورة التواصل، فهو مصدرها ومحركها وعامل تفعيلها بوعي أو دون وعي. فالإنسان بحكم موقعه كعضو في بنية اجتماعية أو تنظيم مجتمعي، ينخرط

---

(18) — A. Mucchielli, *Psychologie de la communication*, PUF, 1995, p. 9

(19) — G.N. Fischer, *Psychologie sociale*, Seuil, 1997, p. 111

(20) — A. Mucchielli, *Ibidem*

(21) — G.H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, PUF, 1963

بدرجات مختلفة في هذه الأخيرة من خلال أشكال متباينة من العلاقات والصلات، وذلك بهدف تحقيق غايات وحاجات نفسية واجتماعية معينة[22].

إن سيرورة التواصل كما أوضحت ذلك مختلف الطروحات السيكوسوسيولوجية، تنبني في جوهرها على عملية التفاعل (Interaction)[23] [هذا مفهوم مركزي ارتبط بعلم النفس الاجتماعي]. على أساس أن كل تفاعل يتضمن بالضرورة فعل مشترك (Coaction) بكيفية تجعل أو تبرز نوع من المشاركة في الفعل بين الذات والغير في إطار العلاقة، أي في إطار حضور مشترك (Coprésence) مع ما يتضمن ذلك من فعل وتبادل في الفعل واسترجاع (Retroaction) وهذا المظهر الأخير هو الذي سيتم اعتماده كمبدأ أساسي في العملية الاتصالية والإعلامية. إن أشكال التفاعل بين الأفراد والجماعات في الحياة الاجتماعية وعلى مستوى الوجود اليومي تبقى أنها متعددة ومتنوعة في مظاهرها وتجلياتها، وذلك من حيث الوضعيات والمواقف والغايات، ومن هذه الأشكال :

ــ **التفاعل الذي يعكس علاقة تماثلية**[24] **(Symétrique)**، وهو تفاعل يتميز بالمساواة وتقليص الاختلاف. كما يتجلى في حالة تفاعل لدى أفراد يشتركون في فعل معين، وخلالها تقوم لديهم نزعة إلى تبني سلوك في المرآة. ومن النشاطات التي تجد تعبيرها على مستوى التفاعل في صبغته التماثلية : المحادثة، المناقشة وأيضا المنازعة.

ــ **التفاعل الذي يعكس علاقة تكاملية**[25] **(Complémentaire)**، وهو تفاعل يستند إلى التصعيد والرفع من الاختلاف. على اعتبار أن كلا من الطرفين يحتل بالضرورة موقعا، وعلى ضوءه تقوم علاقة تكاملية. أي أن هناك دائما في هذه الحالة إمكانية وجود موقفين مختلفين، من ذلك مثلا : التعاون والتنافس، وبصفة عامة، فإن أغلب أشكال التفاعل تحدث في وضعية من خصائصها أنها تعاقدية (Transactionnelle)، بحيث أنها تتسم بالاستمرارية من دون بداية ولا نهاية محددة

---

(22) عبد الكريم بلحاج، **مرجع سابق**، ص. 124.

(23) — E. Marc et D. Picard, *L'interaction sociale*, PUF, 1989

(24) — P. Watzlawick et Al, *Une logique de la communication*, Seuil, 1972, pp. 66-67

(25) *Ibidem*

بوضوح[26]. بالإضافة إلى أن التواصل في هذا الإطار يتصف بالارتباط والحركية بين مختلف العناصر الحاضرة في السيرورة.

عند تحديد معنى التواصل على مستوى مكونات سيرورة التفاعل، فإن الأمر يتعلق بتصور التواصل ليس باعتباره ظاهرة نوعية محدودة، ولكن بشكل أساسي اعتباره كمفهوم يفيد عمليات التكامل (Integrateur)، بحيث يسمح بالتفكير بوجه آخر حول الصلات والعلاقات بين الأفراد، وبين الفرد والمجتمع، وبين المجتمع والثقافة[27].

وهكذا، فبالنسبة للعلاقة التي تكون وراء تحريك دينامية التواصل، تطبعها لدى الأفراد أدوار اجتماعية. هذه الأدوار [الموقع الأسري، المهنة... وغيرها] تحدد بدورها حيز التعبير والفعل، والكيفية التي يجب أن يصرف بها. بحيث أننا لا نتعامل بكيفية مماثلة مع أطفالنا، وإخوتنا وزملائنا وأصدقائنا. بعض هذه العلاقات تكون متساوية وبعضها الآخر غير متماثل أو أنه تسلسلي هرمي [من الوالدين إلى الأبناء، ومن الرئيس إلى المرؤوس، أو من المشغل إلى العامل، أو من الأستاذ إلى التلميذ...].

وهناك من جهة أخرى، العلاقة المنظمة أو العلاقة المؤسسية أو العلاقة في ارتباط بالمعايير، بمعنى النظر إلى العلاقة انطلاقاً من الأدوار التي يقوم بها كل واحد داخل مؤسسة أو جماعة لها بنية معينة. وعليه، فإن العلاقات تكون محددة اجتماعيا عبر جهاز من المعايير والقواعد التي تجعل الأفراد في تمايز وتراتبية. كما أن المجال المؤطر لهذه المعايير يساهم بشكل قوي في تحديد طبيعة العلاقات بين الأفراد والجماعات[28].

إن تحديد العلاقة وفق هذا المعنى، ينتج في جانب كبير من «صلة المواقع» التي تصرف التواصل. هذه الصلة تكون ممهدة لحدوث التواصل وإضفاء عليه طابعا معينا، ويمكن تعيين صلة المواقع وفق ثلاثة محاور، كل واحد يندرج ضمن قطبية

---

(26) — J.A. Devito, *Les fondements de la communication humaine*, éd. Gaetin Morin, 1993, p. 15

(27) — Y. Winkin, «Vers une anthropologie de la communication», *Revue des Sciences Humaines*, n° 16, 1997, p. 21.

(28) — G.N. Fischer, *Psychologie, op.cit*, pp. 103-108

متناقضة[29].

— **محور أول** له سمة التماثل (Symétrie) أو اللاتماثل (Asymétrie) في العلاقة. بحيث يتموقع الأفراد المشاركين في عملية التواصل كنظراء لهم مواقع مشابهة [مثل العلاقة بين الأصدقاء أو الزملاء في العمل من نفس الإطار أو المستوى]. وبالعكس في العلاقة اللاتماثلية، فإن المواقع والاتجاهات وحتى التخاطب تختلف وتتباين، وهذا اللاتماثل يمكن التعيين له وفق مستويات التراتبية (Hiérarchie) والتكامل (Complementarité).

— **محور ثاني**، ويمكن وصفه بالأفقي، بحيث يعيّن لدرجة الألفة بين الأفراد الحاضرين والداخلين في العلاقة التواصلية، وهو محور يمكن تحديده عند قطبية المسافة (Distance) القرب (Proximité). بحيث أن هذا القرب أو الجوار يحدد علاقات التآلف والتضامن والحميمية. وعلى العكس، بالنسبة للمسافة، فإنها تطبع العلاقة بين الغرباء، وكذلك الأفراد الذين بينهم فارق كبير على مستوى المركز الاجتماعي.

— **محور ثالث**، يعكس درجة التقارب والتباعد بين الأفراد. وهذه القطبية يمكن أن تقرأ من خلال ما يمارس على مستوى الآراء [الاتفاق/ عدم الاتفاق] والمصالح والخدمات [التعاون/ التنافس] والمواقف [التوافق/ الصراع] وكذلك المشاعر [الحب والتعاطف/ النفور والكراهية].

وهكذا، فكل صلة يمكن تحديدها من خلال مستوى العلاقة وطبيعتها والغاية التي تنشطها وفق هذه المحاور الثلاثة. ثم إنه حينما تكون هوية الأفراد المشاركين في الفعل، وصلة المواقع بينهم محددة بشكل واضح، فإن التواصل لا يمكنه إلا أن يكون واضحا وسليما. أما حينما يكون الغموض يكتنف أطراف العلاقة، فإن التواصل يصبح جد معقد، ومصدر اضطراب. وقد يحدث أن يحصل تفاوض ضمني من أجل إعادة تحديد العلاقة و«إرجاع كل واحد إلى إمكانه». إذن، فمن خلال مفهوم «صلة المواقع» يتبين مظهر من المظاهر الأساسية التي يتم التصريف وفقها للتواصل بين الأشخاص، أو ما يصطلح عليه بالتعبير السيكولوجي التواصل البينشخصي (Communication interpersonnelle) وأيضا التواصل الوجاهي[30].

(29) — E. Marc, «Le face à face et ses enjeux», *Revue sciences Humaines*, N° 16, 1007, p. 31

(30) عبد الله الطويرقي، «فنومنولوجية الاتصال الوجاهي»، **حوليات كلية الآداب**، الكويت، رقم 95، 1994.

رهانات التواصل الإنساني :

إن التواصل بين الأشخاص كما يظهر، يستجيب لعلاقة المواقع التي تبنينه، وأنه تنشطه سيرورات عاطفية وآليات لا شعورية. وبالتالي يجب النظر إليه أيضا من خلال الدينامية التي تنتج عن الرهانات التي تحركه(31). بحيث أن كل سلوك تواصلي يتبين بداهة من أنه يدخل ويجري اعتباره ضمن ممارسة اجتماعية حاملة لرهانات معينة. وهذه الرهانات قد تكون إجرائية وسيلية، كما أنها قد تكون رمزية. ذلك أنه ومن أجل فهم التواصل بين عدة فاعلين يجب الأخذ بعين الاعتبار السياق والوضعيات ومختلف الرهانات التي تشكله وتطبعه وتكون مؤثرة بالنسبة لكل واحد. ومن الرهانات التي يجدر ذكرها(32).

1 ـــ الرهان العلائقي المتعلق بتشكيل وتفعيل العلاقات والروابط بين الأفراد.

2 ـــ رهان المواقع والمتعلق بتحديد هوية الفرد بالنسبة للغير.

3 ـــ الرهان المعياري وهو الذي يرتكز على تنظيم العلاقات نفسها.

4 ـــ الرهان الاتصالي والإعلامي الذي يتعلق بنقل وتدبير المعلومات ومدى الاحتكاك بها إنتاجا واستهلاكا.

5 ـــ رهان التعبئة والتحسيس، والذي يستهدف التأثير على الغير.

إن هذه الرهانات تبقى أنها حاضرة في حياة الإنسان [سواء كان فردا أو جماعة] بكيفية دائمة ومتداخلة في غالب الأحيان، بحيث يكون الإنسان فاعلا ومؤثرا ومتأثرا، كما يكون منتجا ومستهلكا. بمعنى أن مشاركته في الحياة الاجتماعية تتقاسمها هذه الرهانات إلى جانب أخرى، وقد تتباين من حيث الأهمية بالنسبة لموقع الإنسان والمواقف الاجتماعية التي يتفاعل ضمنها. هذا إلى جانب أن التواصل في معناه التبادلي أو العلائقي، يتضمن مسألة التأثير والبحث عن توطين السلطة Pouvoir، وإنتاج دينامية صراعية تتوقف على هرمية في المواقف والمواقع. بالإضافة إلى هذه الاعتبارات التي تقوم على التفاعل، فإن التواصل يتضمن شكلا من الإخراج [تشبيها بعرض مسرحي] حيث يعمل الأفراد من خلاله على ترويج

---

(31) — E. Marc, «Le face à face..», *op.cit*, p. 31

(32) — A. Mucchielli, *Psychologie, op.cit*, pp. 82-88

صور عن ذواتهم. بمعنى أن الأفراد في حياتهم اليومية يعملون جاهدين على عرض هذه الصور خلال مختلف أشكال التفاعل التي تجمعهم بغيرهم(33).

إن مجموع هذه المظاهر التي يتخذها مفهوم التواصل لا تدعي أنها تفسر السيرورة بكيفية مكتملة، إذ أن هناك السياق (Contexte) والموقف (Situation)، أي الوضعية التي تستدعي تحديد وتمييز السيرورة التي يعنيها. بحيث أن مفهوم التواصل هو بالتأكيد لا يفصل عن مفهوم السياق، على اعتبار أن البيئة التي ينخرط ضمنها التواصل [الفضاء، الإطار، الوضعية، المؤسسة إلخ] تبقى أنها حاملة لمعايير وقواعد تنزع إلى إعطائه خصوصية : إننا لا نتواصل بالكيفية ذاتها داخل مكتب أو فصل مدرسي أو في البيت أو في الشارع. إن كل سلوك تواصلي ينخرط ضمن وضعية اجتماعية تعمل بدورها على إبراز الأبعاد التالية(34) :

ــ **البعد العلائقي (Relationnel)** : سبق التأكيد عليه، وهو الأساس الذي يتشكل من طبيعة وجدانية وعاطفية، هذه التي يتقاسمها الأفراد خلال حدوث المشاركة في الفعل.

ــ **بعد الهوية (Identitaire)** : بحيث أن الفرد يكون حضوره في التفاعل محددا بهوية نفسية ــ اجتماعية أو ثقافية أو مهنية.

ــ **البعد الموطني (Territorial)** : إن كل تواصل يتموقع ضمن فضاء معين وبالتالي فإن لكل فرد حيز مكاني ينتج من خلاله التبادل والفعل. وهناك المجال والمساحة الذين يشكلان حدودا بالنسبة للذات والغير. وتبعا لهذا المعنى، فإن التواصل يجد تعبيره حسب أربعة مسافات فضائية : شخصية، حميمية، اجتماعية، عمومية.

ثم إن التواصل الإنساني في أغلب مظاهره يتميز بكونه له بعد طقوسي Rituel، بحيث أن العلاقات الإنسانية كما تتجلى في الوجود الاجتماعي، وكما تبرز تعبيراتها في الحياة اليومية، هي دائما متغيرة حسب المواقف والوضعيات، وأيضا

---

(33) — E. Goffman, *Les rites d'interaction*, Minuit, 1974, p. 9

(34) — E.M. Lipiansky, «Pour une psychologie de la communication», in *La communication : état des savoirs*, éd. Sciences Humaines, 1998, pp. 57-59.

أن لها مؤشرات توجهها وتتمثل في المعايير والقيم والقواعد الاجتماعية والثقافية[35] وذلك على مستوى الملاقاة والمجاملة والمصادقة والمعاشرة والمخالطة والتبادلات الرمزية، مع اعتبار طبيعة الرهانات القائمة.

إن التواصل كما جاء تحديده، إذن، يبقى مسألة نفسية ـــ اجتماعية، بحيث أن حياتنا تقوم في مجملها على التواصل [والاتصال أيضا]، هذا الذي يتبدى في واقعة بمثابة سيرورة دينامية مستمرة، ترافق الإنسان بكيفيات متمايزة خلال مراحل نموه من الولادة إلى الشيخوخة، وبدونها يفقد الإنسان توازنه أو توافقه النفسي والاجتماعي. بحيث أنه في حالة غياب أو تعطل هذه السيرورة فإن ذلك ينعكس على نسق البنيات والشبكات والعلاقات الاجتماعية. فنحن لا نملك رفض ارتباطنا بالآخرين على اعتبار أننا نولد في إطار علائقي وجمعي، كما تحتوينا روابط طبيعية تحكمها نشأتنا الجسدية وتطوراتها منذ الطفولة. ولكن في المقابل وبصفة خاصة، يمكننا الاختيار لعلاقاتنا مع أشخاص محددين أو للقاءاتنا بالآخرين، أما الرفض التام لعلاقاتنا إنما هو رفض للتواصل ذاته، وهذا كما يظهر جليا أنه غير ممكن نتيجة لطبيعة الإنسان الاجتماعية[36].

بمنظور أكثر اتساعا حول المفهوم، يمكن القول أن كل تواصل يدخل في مجال حياة الفرد من حيث ما يفيد التفاعلات الإنسانية، هو بالضرورة تواصل اجتماعي. والتواصل الاجتماعي في معناه ومحدداته، هو مفهوم يعيّن لسيرورة التكيف (Adaptation)، وقد يتمثل أيضا على مستوى أكثر تعقيد بالنسبة لتنظيم الحياة. من هذا المنطلق فإن التواصل الاجتماعي تكمن أهميته أساسا في سياق ما يمكن أن يحدد صيغ ومعاني السلوك اليومي للأفراد، وكذلك في حدود ما يشكل نسيج نظامنا الاجتماعي.

ضمن هذا المنظور، يمكن تصور اللغة، باعتبارها نسق للتواصل، مخصصة ومجهزة بوظائف اجتماعية، ومصونة ومعدلة بالتفاعلات الاجتماعية، وباعتبارها أيضا جزء مكمل للتمثلات الاجتماعية. وفق هذا القول، نقبل فكرة مفادها أن اللغة

---

(35) E. Goffman, *Idem*

(36) عبد الله الطويرقي، **مرجع سابق**، ص. 45.

هي ظاهرة للتواصل بامتياز، ومن ثمة أنها ظاهرة اجتماعية[37].

ومن المحقق أن التواصل في بعده النفسي ــ الاجتماعي، يؤثر على سلوك الفرد ويساعد على تحقيق الاندماج الاجتماعي. إذ عن طريق التواصل يتم اكتشاف الذات والغير وعرض الصورة عن الذات وتسويقها. والواقع أن دينامية التواصل تتحدد بتفاعل الشخص مع الآخرين، مع كل ما يستتبع هذا التفاعل من استثمار وتفعيل لطاقات نفسية وعقلية.

من جهة أخرى، دائما على مستوى البعد النفسي ــ الاجتماعي، فإن تعيين سيرورة التواصل يقوم على تبيان رابطة بين ثلاثة مستويات :

ــ **مستوى ضمني نفسي** للآليات المتدخلة في التواصل [الدوافع، العواطف، آليات الدفاع اللاشعورية، التمثلات، آليات معرفية... إلخ].

ــ **مستوى تفاعلي** للبنية أو الشبكة العلائقية ودينامية التبادل.

ــ **المستوى الاجتماعي** لأنواع الوضعيات والمعايير والطقوس والمواقع والأدوار[38].

وبطبيعة الحال، فإن هذه المستويات تتداخل في الواقع المعيش للأفراد، أي في مختلف قطاعات الحياة اليومية.

دينامية التواصل وأشكال التعاطي معها :

إن الحديث عن التواصل بصيغة سيرورة، قام على اعتبار من أن سلوك الأفراد خلال تواصلهم يؤخذ ضمن منظومة معقدة من علاقات الاشتراك والتواطؤ وكذلك من حيث الأفعال والاسترجاعات التي تربط الواحدة بالأخرى. وهكذا، من خلال التحديد النظري والإجرائي لمفهوم التواصل، باعتباره سيرورة نفسية ــ اجتماعية، وبالضرورة أن هذه السيرورة تقوم على مبدإ حضور الإنسان في بعده العلائقي وفي نفس الوقت كونه موضوعا لها ومستهدفا بها، يأتي التركيز بالأساس على الأهمية التي يكتسيها التواصل في حياة الفرد والجماعة في المجتمع المعاصر[39]،

(37) مصطفى ناصف، «اللغة والتفسير والتواصل»، **عالم المعرفة**، الكويت، 1995، ص ص. 31-36.

(38) — E.M. Lipiansky, *op.cit*, p. 56

(39) — G.N. Fischer, *psychologie... op.cit*, p. 110

وذلك من خلال طرح لبعض القضايا السلوكية التي تبرز ضمن نطاق تواصل الفرد مع الجماعة وفي نطاق التواصل داخل الجماعة، وسواء كانت هذه الجماعة منظمة أو غير منظمة.

ففيما يتعلق بالجماعة، من المؤكد أن مسألة التواصل هي بمثابة مسألة حيوية وجوهرية لضمان تكيفها وبقاءها الفعلي وكذلك استمراريتها[40]. باعتبار الجماعة بمثابة إطار دينامي من حيث بنيته الشكلية واللاشكلية والتنظيمية والمؤسسية، وبخاصة على مستوى هويتها واشتغالها والوظائف التي تعمل على تأديتها والشبكات الفاعلة والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها. كما أن دينامية الجماعة هي دينامية التواصل لديها، وتحريكها وتفعيلها يتوقف على الاستعدادات والقابلية لدى الأفراد، وهذه المسألة قد تتبدى على مستوى الأفكار والسلوكات أو المعايير وأيضا على مستوى الإنتاج والمردودية والفعالية المرتبطة بدوافعها ومبررات وجودها. وبطبيعة الحال، كل ذلك في سياق بيئة لها مميزاتها الذهنية والاجتماعية والثقافية.

في هذا الإطار الذي يتعلق بسيكولوجية الجماعة، تتجلى الفائدة التي يقدمها علم النفس الاجتماعي. ذلك أن طرحه ليس فقط لمنظور حول التواصل كمفهوم وكسيرورة، إنه طرح أيضا وبشكل أساسي لأساليب من الفعل والسلوك الاجتماعي والمعرفة الاجتماعية (Cognition sociale)، وذلك ضمن سياق الحياة اليومية[41]. كما أن إسهاماته النظرية والتطبيقية يبقى لها وقع كبير سواء بالنسبة لفحص عملية التواصل وتشخيصها، وكذلك بالنسبة لتفعيلها والعمل على تعديلها عندما يقتضي الأمر ذلك. وبطبيعة الحال يتم ذلك في سياق التجربة العلائقية للجماعة الإنسانية[42].

ومن أهم الطرق المعتمدة في هذا الإطار :

— **دينامية الجماعة (Dynamique de groupe)** : إن هذا التعبير يستعمل للدلالة على تجربة جماعة صغيرة، وهي من جهة مجموع الظواهر والسيرورات

---

(40) — G. Amado et A. Guittet, *Dynamique des communications dans les groupes*. Acolin, 1991, p. 57.

(41) عبد الكريم بلحاج، **مرجع سابق.**

(42) Amado et Al, *Idem*, p. 151

النفسية والاجتماعية التي تحكم حياة الجماعة، وذلك من خلال مختلف التفاعلات بين أفرادها بمعنى مظاهر دينامية التواصل وما تعكسه علائقيا داخل الجماعة. وهي أيضا من جهة أخرى، استعمال لتقنيات الجماعة، والتي تستهدف تحريك وتعديل السلوكات مثل : تنشيط الاجتماعات، جماعات الإبداع والتشخيص واتخاذ القرار... إلخ[43].

— **التحليل الاستراتيجي (Analyse stratégique)** : وهي عبارة عن مسعى لتحليل وظيفة واشتغال الجماعات من خلال سلوك الفاعلين : أي من خلال أشكال التواصل القائمة ضمن جماعة معينة، وطبيعة الاستراتيجية المعتمدة من طرف الأفراد لتحقيق الأهداف، وهذه الطريقة في التحليل تستعمل كوسيلة لإحداث التغيير وأساليب التواصل داخل الجماعات وخاصة التنظيمات والمؤسسات[44].

— **المقاربة النسقية (Approche systémique)** : وهي عبارة عن مسعى عام لدراسة وتحليل الظواهر الإنسانية [سوية كانت أم مرضية] التي تتدخل وتتحكم في سيرورة التواصل، وهي تنطلق من مسلمة تقول : لا يمكننا ألا نتواصل (On ne peut pas ne pas communiquer)[45]. والتأكيد في هذا الإطار أنه في موقف التفاعل، فإن كل سلوك له قيمة تواصلية، بحيث يصير الصمت ورفض التواصل بمثابة تواصل في حد ذاته. وبما أن الإنسان لا يمكن ألا يكون له تصرف أو سلوك، فإنه لا يمكن ألا يتواصل.

— **التحليل التعاقدي (Analyse transactionnelle)** : وهو طريقة في التحليل وأداة لتنظيم وضبط التفاعلات الإنسانية، وخاصة تلك التي لها طبيعة صراعية. وتوفر تطبيقات في عدد من الوضعيات في الحياة اليومية، وأيضا على المستوى المهني. وهي، إذن، أداة لتحليل وضبط عملية التواصل في الحياة الاجتماعية[46] .

---

(43) — A. Belhaj et autres, *Dynamique des groupes*, éd. Najah el jadida, 1996.

(44) — M. Crozier et H. Friedberg, *L'acteur et le système*, Seuil, 1977

(45) — Watzlawick et Al, *op.cit*, p. 46

(46) — J.Y. Fournier, «Les apports de l'analyse transactionnelle à la communication, in. com. *état des savoirs, op. cit*, pp. 221-30.

إن الجماعة بالنسبة لمختلف المقاربات وطرق التحليل، تشكل مختبرا حيا بامتياز، لقياس عدد من التجارب والممارسات التي تعكسها سيرورة التواصل بين الأفراد. وذلك أن هذه السيرورة كما اتضح، تفيد طبيعة التفاعل والعمل والمشاركة، سواء على المستوى النفسي والمعيش العلائقي، وكذلك على المستوى المعرفي والرمزي. على اعتبار أن الجماعة الإنسانية الصغيرة هي بمثابة مجتمع مصغر، ومن الظواهر النفسية ـــ الاجتماعية الأساسية التي يتم رصدها وتفكيكها : تبادل وتداول المعلومات، التدبير والتسيير والتنشيط، ومختلف الأجواء، التغير والمقاومة، والمفاوضات، والنزاعات والتوترات، علاقات القوة والسلطة، والتلقائية الفردية والجماعية، والإبداع، المعايير والاعتقادات والتمثلات واللغة المشتركة، وإشباع دوافع ورغبات شعورية ولا شعورية[47].

التعاطي لقضايا وتمظهرات التواصل ضمن الجماعات استدعته ظروف وشروط اجتماعية وثقافية، وعلى الخصوص ما يرتبط بإشكالية التحول التدريجي للمجتمع المعاصر. هذا التحول الذي تعرفه الحياة الاجتماعية للأفراد والجماعات بكيفية واسعة وعميقة في مجتمع اليوم، يطرح باستمرار مسألة اختبار وفهم العلاقات الشخصية، وكذلك شروط إنتاجها ونوعية إعادة إنتاجها الملائمة، في الزمان والمكان، من خلال عملية التواصل. إذن نخلص إلى الحقيقة التالية : التواصل هو فعل اجتماعي بامتياز.

---

(47) أنزيو ديديه، **الجماعة واللاوعي**، ترجمة سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1990، ص. 72.

المفهوم ومشكلة التواصل

عبد المجيد الصغيّر
كلية الآداب ــ الرباط

1 ــ مقدمة : جدلية المفهوم والتواصل والاختلاف :

أ ــ ربما مثّل الحوار السقراطي النموذج الأمثل في الفكر الغربي لمشكلة العلاقة الجدلية بين المفهوم والتواصل وما تثيره تلك العلاقة من إشكالية البحث عن المفاهيم والمصطلحات وتحديد الماهيات وما تعلق بذلك من واقع الاختلاف وضرورة الحوار... وقد ساهمت الحكمة السقراطية، بما هي حكمة وعي ونقد وسؤال ومنهج، في قيام علاقة تواصلية بين صاحبها وبين مخالفيه في الرأي، ثم في «توليد» وضبط مفاهيم ساهمت في تشييدات فلسفية وعلمية خاصة مع أفلاطون وأرسطو...

ب ــ وإذا ولينا وجهنا نحو الفكر الإسلامي، فإننا واجدون أيضاً في التجربة الإسلامية الأولى، خاصة في النصّ القرآني، حضوراً قوياً «لمشكلة المفهوم»؛ بحيث يبدو ذلك النصّ وكأنه سلسلة من محاولات تصحيح المفاهيم وضبط دلالات المصطلحات المتداولة في المجال الاعتقادي والأخلاقي والتشريعي، سواء بين الفآت الاجتماعية المتلقية له أو بين الأديان السابقة عليه. ولقد كان للأسلوب الذي تفرد به النصّ القرآني عن باقي النصوص الدينية، وهو أسلوب الحجاج والجدال والحوار ومحاولة التدليل والبرهان لإقناع المخاطب؛ كان لهذا الأسلوب أثره الواضح في خلق علاقة تواصلية حرص الإسلام على بنائها مع كافة المخالفين، انطلاقاً من شبكة من المفاهيم يعاد تصحيحها أو يتم نحتها من جديد، سعياً نحو «أصول جامعة» ومقاصد مشتركة، تُبقى على روابط الاتصال مع المخالف وتثمّن تراكماتها الإيجابية رغم الاختلافات الحضارية والتغيرات الزمانية ــ المكانية[1].

---

(1) قارن ببحثنا : «بعض . ـَات الحوار الإسلامي ــ المسيحي وشروط تجاوزها»، **مجلة فكر ونقد**، الدارالبيضاء، السنة الأولى، العدد الخامس، يناير 1998، ص ص. 67–69.

ج ـــ ولسنا نبالغ إذا قلنا : إن علم الكلام قد ورث هذا الهمّ المفاهيمي من القرآن الكريم، حتى كاد أن يكون علماً بالمفاهيم، يدور منهج الحوار فيه حول إعادة ضبط أغلب المفاهيم وجملة من المصطلحات المتداولة داخل الحقل المعرفي الإسلامي، الشيء الذي سهّل عملية التأثر والتأثير بين هذا العلم وباقي علوم الإسلام، مثلما شجع نشاط «التسليف» والاقتباس لمصطلحات أو مفاهيم تمّ نقلها وترحيلها من حقل معرفي إلى حقل مغاير، وإن كان يلاحظ أنه قد يتم أحياناً تكريس نفس المفهوم بواسطة مصطلح آخر أقل انتشاراً وتداولاً. ولعل هذا ما غفل عنه عبد الله العروي الذي أثبت قطيعة بين المعالجات الكلامية لإشكالية الفعل الإنساني وبين «مفهوم الحرية» كما تكرّسه الأدبيات الفلسفية التقليدية؛ لا ذلك، إلا لكون عبد الله العروي ظل سجين البحث والتفتيش والتلمس لدلالات مصطلح خاص هو مصطلح «الحرية» بالتحديد. ولما لم يجد هذا المصطلح متداولاً بين المتكلمين، ووقف على استعمالاته المعهودة في الأدبيات الفقهية كمصطلح يحيل فقط إلى تلك الوضعية الاجتماعية الطبيعية المقابلة لتلك الوضعية الأخرى التي يدل عليها مفهوم الرق... استنتج أن المعالجة الفلسفية **لمفهوم الحرية** لا وجود لها في الإسلام، عدا ما ورد من استعمال المصطلح في الكتابات الصوفية أو في بعض الممارسات البدوية الخارجة عن قيود الدولة وضوابط قوانينها...

غير أن مؤلف «**مفهوم الحرية**» لم ينتبه إلى أن علماء الكلام قد عالجوا بتفصيل مشكلة الفعل الإنساني وخاضوا فيما خاض فيه غيرهم من قضايا تندرج ضمن ما عرف بمشكلة الحرية؛ ولكنهم عدلوا عن هذا المصطلح، ربما بسبب حمولته القرآنية والفقهية، إلى مصطلح آخر له علاقة مباشرة بمشكلة الفعل الإنساني والممارسة العملية، هو مصطلح «الاختيار» الذي يضمر نفس المفاهيم والتصورات والإشكالات التي يفصح عنها مشكل الحرية في الفكر الفلسفي العام[2]. وفي هذا دليل على **إمكانية انتقال المفاهيم وتواصلها ولو عبر مصطلحات مختلفة ومتنوعة**.

2 ـــ وبعودتنا إلى ظاهرة هذا الانتقال للمفاهيم ومساهمتها في إقامة علاقة

---

(2) قارن كتابنا **تجليات الفكر المغربي**، الدارالبيضاء، دار الكتاب، ط. 1، 2000. ص ص 121-138.

تواصلية بين المتداولين لها تكفي الإشارة هنا إلى مفهوم «النسخ» داخل المناظرة الكلامية الذي تم تطويره انطلاقاً من المصطلح القرآني، خاصة في مواجهة التقاليد اليهودية التوراتية النافية له؛ ثم مالبث المصطلح بعد أن اكتمل مضمونه في علم الكلام أن وظّف بطرق شتى[3]، خاصة في علم الأصول وولّد مباحث مهمة على المستوى المعرفي والتشريعي[4]، شهدت بمدى التواصل الحاصل بين الممارسين للعلمين المنوّه بهما، مثلما تم ذلك الواصل بفضل القيمة الإيجابية التي أعطيت لمفهوم «الاختلاف» والذي تمّ تجريده من معانيه القدحية، ذات البعد السيّاسي الإديولوجي، ممّا مكّن لتقبل ظاهرة الاختلاف خاصة على المستوى الفقهي والأصولي، الأمر الذي مهّد لظهور أعمال فكرية مستقلة اعتنت بضبط قواعد «وآداب المناظرة» والحوار والبحث[5]، ساهمت في مد جسور من التواصل بين المتناظرين المختلفين في الرأي، كما ساهمت في نقل المفاهيم من مجالها الأصلي إلى مجالات أخرى جديدة...

3 ـــ إذا كان مثل هذا التواصل قد لقي قبولاً واستحساناً وتم تبرير فائدته داخل العديد من علوم الملّة (كما هو الحال مثلا بالنسبة للمفاهيم اللغوية البلاغية والنحوية وتأثيراتها المتبادلة في علم الأصول والكلام والتفسير...) فإن الفضل يرجع إلى الغزّالي في إصراره على فتح أفق علوم الملّة مجتمعة على مفاهيم أخرى «وافدة»؛ فبالرغم من نقده للفلسفة اليونانية وبيانه «لتهافت» ميتافيزيقتها، إلا أنه أصر أن يجعل من منهج تلك الفلسفة والمتمثل في الرياضيات وفي المنطق بوجه أخص المنهج الأمثل و«المعيار» المضمون لكل معرفة تريد أن تكون حقة وعلمية؛ الأمر الذي دفعه للتبشير بمجموعة من المفاهيم المنطقية في صلب حديثه عن أكثر علوم الإسلام أصالة وهو علم الأصول؛ معتبراً تلك المفاهيم ليست مدخلا ضرورياً

---

(3) قارن، محمد مفتاح، **دينامية النّص**، الدارالبيضاء، المركز الثقافي العربي، ط. 1، 1987، الفصل السادس، «الانسجام في النصّ القرآني».

(4) علي سامي النشّار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الباب الثاني.

(5) انظر طاش كبرى زاده، «شرح آداب البحث»، نشرته مجلة **المناظرة**، الرباط، السنة الثانية، العدد الثالث، ذو الحجة 1410، يونيه 1990، ص ص. 15–22، قارن أيضا، عبد الرحمن طه، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدارالبيضاء، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ط. 1، 1987.

لعلم الأصول فحسب، «بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لم يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا»[6]! وهذا ما أبقى على نوع من التواصل بين العلوم الشرعية والعلوم الحكمية...

وإذا كان ابن رشد الحفيد قد أبدى في الظاهر اعتراضاً على هذا الإدراج من قِبَل الغزالي للمنطق الأرسطي ولمفاهيمه الكبرى في صلب علم الأصول[7]، فإن اعتراضه لم يلق تأييداً ليس فقط لدى جل المتكلمين والفقهاء الذين ساروا على نهج الغزالي، بل إن تلميذ ابن رشد، يوسف بن طملوس (520هـ) قد خرج على ذلك التحفظ الرشدي ودافع، تحت تأثيرٍ غزالي واضح عن ضرورة إدراج قضايا ومفاهيم علم المنطق ضمن علوم الملة؛ حيث لاحظ ــ خلافاً لابن رشد ــ أنه إذا كان علم الكلام قد «نسخ» في الإسلام العلم الإلهي اليوناني، فإنه، على حد قوله، « لم يبق علم لم يتداوله علماء الإسلام، حتى تكثر التآليف فيه إلا صناعة المنطق»[8] الذي اعتبر لديه كما اعتبر لدى الغزالي «صناعة» إنسانية كلية جديرة أن تمثل مدخلاً لأهم علوم الملة وجسراً وحيداً لاتصال الحكمة بالشريعة.

ويبدو أنه بفضل ذلك التدشين الغزاليّ لاحتضان الثقافة الإسلامية للمنطق، وبفضل النفوذ الذي صار لحجة الإسلام بالغرب الإسلامي، فإن فقهاء المغرب بوجه أخص قد تجاوزوا تلك العقبات التي يشير إليها ويفندها ابن طملوس في «مدخله» والتي وُضعت أمام الاتصال بعلم المنطق وتداول مفاهيمه؛ فأصبحوا، خاصة منذ العصر المريني، مقبلين على تعلم المنطق وتبني مصطلحاته دون أن يروا في ذلك ما كان يراه ذلك التيار الرافض للمنطق والذي عكست مواقفَه تلك

(6) أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، بيروت، دار العلوم الحديثة، د.ت، ص. 10.

(7) ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ص ص. 37-38 [تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي]، قارن بدراستنا : «الدلالات الفكرية والسياسية لحضور «مستصفى» الغزالي عند ابن رشد»، مجلة **مقدمات**، عدد 15، شتاء 1998، ص ص. 44-52.

(8) أبو الحجاج يوسف، ابن طملوس، **المدخل لصناعة المنطق**، مدريد، 1916، ص ص. 5-6 [تحقيق م.أ. بلاسيوس]؛ قارن بدراستنا «إشكالية استمرار الدرس الفلسفي الرشدي» مجلة **ألف**، القاهرة، العدد 16، 1996، ص ص. 85-87؛ حول المواقف المشرقية المعارضة للمشروع المنطقي عند الغزالي انظر جلال الدين السيوطي، **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، قارن كذلك عبد الرحمن طه، «مشروعية علم المنطق» مجلة **المناظرة**، الرباط، السنة الأولى، العدد الأول، ص ص. 113-121.

النصوص التي جمعها السيوطي في كتابه «**صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**»(9). والجدير بالإشارة هنا أن السيوطي كان قد بعث من مصر بكتاب في نقد المنطق إلى الفقيه محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني (909هـ) إلا أن هذا الأخير، انطلاقاً مما أسسه الغزالي، ردّ عليه منتصراً للمفاهيم وللمصطلحات المنطقية، قائلاً في جملة أبيات منها :

هل المنطق المعني إلا عبارة ... عن الحق أو تحقيقه حين جهله
معانيه في الكلام فهل ترى ... دليلاً صحيحاً لا يرد إلى شكله
خذ العلم حتى من كفور ولا تقم ... دليلا على شخص بمذهب غيره !

«وقيل لأجل هذا صنف الشيخ المغيلي في المنطق كتابه المسمى بـ**مختصر لباب الألباب في رد الفكر إلى الصواب**»(10).

وإذا كان الواقف على الدراسات الأصولية أو النحوية أو البلاغية يدرك ذلك التوظيف المتعدد للمفاهيم والمصطلحات المنطقية وذلك التعامل الإيجابي معها، فإن الفضل يرجع إلى أبي حامد الغزالي، قبل الفلاسفة، في تذليل الصعاب أمام تحقيق ذلك التواصل وانتشار تلك المفاهيم والمصطلحات وإضفاء مشروعية عليها.

4 ـــ غير أن مثل هذا الانتشار والانتقال للمفاهيم بين حقول معرفية مختلفة لم يكن حائلا دون إدخال تعديلات جديدة على تلك المفاهيم الأصلية وتوظيفها توظيفاً مغايراً للحقل المعرفي الأصلي. والواقع أن هذا التعديل أو إعادة التوظيف حاصل حتى بين مجالات معرفية تبدو في الظاهر متباينة ومختلفة؛ إذ يلاحظ أن المناظرة الكلامية مثلا قد تولّدت عنها أحياناً مفاهيم انتقلت إليها في الأصل من المجال الطبيعي إلى المجال الإلٰهي المحض، ثم من هذا المجال إلى المجال المعرفي المنطقي، لتعود من جديد إلى المجال الطبيعي؛ كما هو الحال مثلا بالنسبة لمفهوم «الجزء الذي

---

(9) أنظر تعليل ابن خلدون لأسباب رفض المتقدمين وقبول المتأخرين للمنطق، **المقدمة**، بيروت، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، ط. 3، 1967، ص ص. 913-915.

(10) **شرح السلّم للأخضري في المنطق**، مخطوط ضمن مجموع رقم 2059 د، الخزانة العامة بالرباط، قسم الوثائق والمخطوطات، ص. 184-185؛ وحول الإمام المغيلي ودوره الإصلاحي في السودان الغربي انظر عبد العلي الورديغي، «ملامح من التأثير المغربي في الحركة الإصلاحية للشيخ المجدد عثمان بن فودى»، مجلة **التاريخ المغربي**، الرباط، العدد العاشر، صيف 1420-1999، ص ص. 219-242.

لا يتجزأ» في المناظرة الكلامية الذي تطور عن مفهوم الذرّة اليوناني والذي بالرغم من تلك المعارضة الشديدة التي لقيها هذا المفهوم الأخير من طرف أرسطو والرواقيين والأفلاطونية المحدثة وآباء الكنيسة ثم من طرف الكندي وبعض معاصريه من رجال اللاهوت المسيحي كثابت بن قرة؛ أقول بالرغم من تلك المعارضة الشديدة فإن مفهوم الجزء الذي لا يتجزأ قد عرف طريقه إلى الفكر الإسلامي بفضل الثلاثي المعتزلي، ضرار بن عمرو ومعمّر بن عباد السّلمي وأبي الهذيل العلاف، حيث لبس المفهوم اليوناني في الإسلام حلّة كلامية وشهد تعديلات جوهرية حتى صار مبدأ أساسياً في تفسير الطبيعة في الإسلام[11] وحقق ذلك التواصل بين النظرية اليونانية القديمة والمضمون الإسلامي الجديد. ثم لم يلبث الأشاعرة، على غير عادتهم من الفكر المعتزلي، أن تبنوا نفس المفهوم بل رفعوه في بداية الأمر إلى مستوى القواعد التي تقام عليها العقائد وبالتالي أصبح مفهوم الجزء الذي لا يتجزأ في مرتبة هذه العقائد التي يقوم عليها المذهب الأشعري برمته والتي لا يجوز الشك فيها مادام «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»[12]. والأمثلة عديدة لتلك المفاهيم الأخرى التي عرفت انتقالاً من مجالها الكلامي إلى المجال الطبيعي أو حققت تواصلا بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي منذ عصر النهضة، كما هو الحال بالنسبة لمفهوم العلة ومبدأ السبب الكافي[13] ونظرية «الأحوال» الكلامية وما ارتبط بها من القول بتكافؤ الأدلة، وهي النظرية التي تخرج عن مبدإ الذاتية وعدم التناقض الأرسطيين والتي سوف يضع لها المفكر الصوفي الألماني في بداية عصر الأنوار دونيس سكوت مصطلح «الترنسندنتاليا»[14] الذي سيوظف من جديد من قبل كانط في نقده للعقل

---

(11) انظر بينيس، س. **مذهب الذرة عند المسلمين**، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1365-1964، [ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة]، قارن بالدراسة الممتازة ليوسف فان إيس : «**الكلام» والعلم الطبيعي، المذهب الذرّى كقاعدة نظرية للكلام المعتزلي**، ضمن كتابه الذي ترجمناه بعنوان **بدايات الفكر الإسلامي، الأنساق والأبعاد**، الدار البيضاء : نشر ألفنك، 2000، ص ص 65-95.

(12) ابن خلدون، **المقدمة**، نفس المعطيات السابقة.

(13) محمد ياسين عريبي، **مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن**، طرابلس، الدار العربية للكتاب، ط 1، 1982، ص ص. 95-101.

(14) **نفسه**، ص. 200 فما بعد.

الخالص عند تعليله لطبيعة الأحكام التحليلية والتركيبية وتمييزه بين المعرفة الميتافيزيقية والطبيعية[15].

وبهذا الصدد فإنه من اللاّفت لانتباه الباحث في تاريخ النظريات والمفاهيم الفلسفية، ذلك الاعتراف الغربي بأشكال التواصل بين المنتجين للمعرفة والمشتغلين بالمفاهيم الفلسفية والعلمية منذ عصر اليونان، مروراً بالقرون الوسطى فعصر الأنوار إلى أزمنتنا الحاضرة؛ كل ذلك في رقعة لا تخرج غالباً عن المحيط الجغرافي للعالم الأوروبي، وإذا كان هذا الموقف المعروف يكرس متعمداً قطيعةً ما بين ذلك الإنتاج الفكري والفلسفي الأوروبي وبين نظيره الإسلامي، فإن أية محاولة لنفي هذه القطيعة الوهمية وإثبات التواصل بين الإنتاجين المذكورين عبر تطورات وتوظيفات جديدة، ينظر إليها بكثير من الريب، إن لم تعتبر ضرباً من الخيال أو نوعاً من النكوص إلى الوراء وتقديس الأجداد..! مع أن طرح مثل هذا المشكل لا يتطلب أكثر من تقديم «الشواهد» المثبتة لذلك التواصل والوقوف على ما عرفته بعض المفاهيم الكلامية والفلسفية في الإسلام، في رحلتها نحو الغرب، من تطور وتجديد في ظل ملابسات عصر النهضة وميلاد الفلسفة الحديثة.

وإن من شأن هذا النوع من الدراسة وتضافر جهود الباحثين المعاصرين، مسلمين وأوروبيين لإعطاء الموضوع ما يستحقه من عناية وبحث موضوعي من شأنه أن يلقي الضوء على طبيعة ذلك التواصل الفكري بين الإسلام والغرب، رغم سدود القطيعة التي دشّنتها سلسلة متواصلة من الحروب والصراعات السياسية، ولعل مؤلَّف محمد ياسين عريبي سابق الذكر والموسوم **بمواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن** ليعتبر مساهمة علمية جادة في مجال دراسة ذلك التواصل بين مفاهيم الفكرين الكلامي والفلسفي في الإسلام، والفكر الفلسفي في أوروبا الحديثة، والعمل المنوه به هنا أبعد ما يكون عن دغدغة العواطف أو الافتخار بالسوابق، ولكنه دراسة فلسفية متأنية تمكن صاحبها، بفضل إحاطته باللاّتينية وإقامته بجامعة ألمانية من الاطلاع على الأصول الأولى للفلسفة الغربية الحديثة وخاصة منها فلسفة ليبنتز وكانط وهجل؛ حيث بين خلال هذه الدراسة

(15) حول طبيعة وأشكال هذا التلاقي بين الفكر الإسلامي، الكلامي والفلسفي، والفلسفة الغربية، انظر عريبي، **مرجع سابق**، ص ص. 26-27، 30-31، 69، 147 فما بعد.

مدى ذلك الحضور لكبرى الإشكالات والمفاهيم الفلسفية والكلامية التي دار حولها النقاش، خاصة بين ابن سينا والغزالي، في الفلسفة الحديثة، محاولاً القيام بعملية تناص بين إشكالات وحلول كتاب «**تهافت الفلاسفة**» للغزالي ونظائرها في كتاب «**نقد العقل الخالص**» لكانط، مستنتجاً ذلك التواصل الكبير بين كل من الغزالي وليبنتز، وكانط عبر ابن سينا ودفيد هيوم، وفي هذا خروج عن التقليد السائد الواقف عند «الرشدية» كمجال وحيد لإثبات تفاعل وتواصل الفكر الغربي مع تراث الإسلام...

وإذا لم يكن القصد الآن تقييم مثل هذه المحاولة الجادة، فإن الإشادة واجبة بقدرة صاحبها على الاتصال بالنصوص الأصلية مباشرة واستيعابه لمضامينها المنهجية وتوضيحه لمفاهيمها ومصطلحاتها الدقيقة وإبرازه لصور وأشكال أخرى من التواصل اعتقاداً منه أنه من اللازم «دراسة الفكر الإنساني على أنه وحدة متماسكة ومتصلة بعضها بالبعض...»[16].

5 — إلا أن ذلك الدور الذي قدر للمفاهيم أن تلعبه في مدّ جسور التواصل بين تخصصات معرفية وعلمية متنوعة، وقيام علاقة تحاورية تسمح بنوع من التراكم المعرفي وتوسيع الأفق الفكري بين مفكري الإسلام، بل حتى بينهم وبين غيرهم من أقطاب الفلسفة الحديثة، إن ذلك الحوار الفكري المشار إليه داخل المناظرة الكلامية قد انقلب أحياناً إلى نشاط لتوليد واستنساخ مفاهيم أريد لها أن تكون معاول للقطيعة وتكريس الانفصال، وتضمر تعميق أسباب الخلاف. إذ يلاحظ بصدد تاريخ الفكر الإسلامي أنه بقدر ما تمت الإشادة بإيجابية الخلاف على المستوى العملي والفقهي، كان التنديد قوياً بذلك الخلاف على المستوى الكلامي والفلسفي باعتباره خلافاً من شأنه أن يفضي إلى القطيعة ويمنع كل تواصل، ليس فحسب على مستوى المفاهيم والمصطلحات أو على المستوى المعرفي والعلمي، بل إن تلك القطيعة تنسحب حتى على المستوى العملي وفي المجال الاجتماعي على وجه الخصوص.

---

(16) **مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن**، **مرجع سابق**، ص. 14؛ قارن أيضا عبد الرحمن طه، «تجديد النظر في إشكالية السببية عند الغزالي ونظرية العوالم الممكنة»، مجلة **المناظرة**، العدد الأول، ص ص. 25–55.

فها هو المحدث أبو بكر الآجري (360هـ) لا يكتفي بإبراز القطيعة الفكرية الواجب إحكامها بين أتباعه وأضرابه من الفقهاء وبين من ينعتهم بأهل البدع والأهواء من المتكلمين، بل «ينبغي ــ على حد قوله ــ لكل من تمسك بالسنة أن **يهجر** جميع أهل الأهواء من الخوارج والمرجئة والجهمية والمعتزلة والرافضة... فلا ينبغي أن يكلمه ولا يسلم عليه ولا يجالَس ولا يُصلّى خلفه ولا يزوج، ولا يتزوج إليه، ولا يشارك ولا يعامل ولا يناظَر ولا يجادل..! وإذا لقيته في طريق أخذت في غيرها إن أمكنك، فإن قال قائل : فلم لا أناظره وأجادله وأرد عليه قوله، قيل له لا يؤمن عليك أن تناظره وتسمع منه كلاماً يفسد عليك قلبك.. فتهلك أنت» وياليته وقف عند هذه المقاطعة الاجتماعية لجملة هؤلاء المتكلمين، بل إنه لا يتأخر في استعداء السلطة ضدهم، لأنه من رأيه «أنه ينبغي لإمام المسلمين... إذا صح عنده مذهب رجل من أهل الأهواء ممن قد أظهره أن يعاقبه العقوبة الشديدة، فمن استحق منهم أن يقتله قتله ومن استحق أن يضربه ويحبسه وينفيه فعل به ذلك...»[17].

وبموازاة مع هذا الموقف نلاحظ أن فهارس موضوعات كتب «الملل والنحل» في الإسلام، وفي حكمها مصنفات المناظرات الكلامية، تكاد تكون عبارة عن موضوعات وإشكالات خاصة بالمفاهيم التي كان لها وقع وحضور واضح في كبرى علوم الإسلام انطلاقاً من علم الكلام، إلا أنها كتب ومصنفات لا تؤكد في الغالب على شيء قدر ما تؤكد على مساهمة تلك المفاهيم ذاتها في توالد الفرق بعضها عن بعض وفي توسيع شقة الخلاف بينها. هذا الخلاف الذي لا تكفّ تلك المصنفات عن ضرب نماذج له من تلك المفاهيم المتداولة خاصة داخل ما يعرف بمذهب أهل السنة ومذهب المعتزلة، وهي المفاهيم التي أريد لها دائماً أن تكون مبررات «لعدم التواصل» بين المذهبين الكبيرين وحيثيات لتبرير القطيعة والانفصال بينهما، كما يكرسهما ذلك النصّ المستشهد به أعلاه[18] ولازالت تكرسهما معه

(17) جلال الدين السيوطي، **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، ص. 124 [تحقيق علي سامي النشار].

(18) رغم التقارب المعروف بين المعتزلة والأشاعرة نلاحظ حرص الباقلاني الأشعري على وصف المعتزلة بكونهم «أخبث المبتدعة وأكثرهم شبهاً وأعظمهم استجلاباً لقلوب العوام»! أبو بكر الباقلاني، **الإنصاف**، بيروت، عالم الكتب، ط. 1، 1407هـ – 1986م، ص. 114 [تحقيق عماد الدين أحمد حيدر].

مواقف حديثة ومعاصرة تكتفي مع الأسف دون تحليل نقدي مفاهيمي بترديد تلك الأحكام المطلقة والتقييمات القديمة عن «بديهيات» الانفصال بين مفاهيم أهل السنة والاعتزال، رغم القواسم المشتركة بينهما...

غير أننا، وبخلاف ذلك، وانطلاقاً من تحليل مفاهيمي منطقي، نود من جهتنا أن ندافع عن أطروحة تجعل من جل تلك المفاهيم المتداولة خاصة بين المعتزلة والأشاعرة مفاهيم تواصلية، تكرس في العمق اتفاقاً من حيث المضمون والمقصد على الرغم ممّا يحمّلون ظاهرها من معاني الاختلاف والانفصال !

سوف أقتصر على نموذجين فحسب لتلك المفاهيم التواصلية في العمق، الانفصالية في الظاهر :

أ ــ كلنا ندرك ذلك الحرص الذي تبديه مختلف المواقف والمصنفات الكلامية الأشعرية في كل مناسبة لاظهار الاستنكار والرفض للمواقف والاختيارات الفكرية للاتجاه الكلامي المعتزلي، جاعلين من مشكلة «الكلام» ومفهوم «خلق القرآن» المنسوب إلى المعتزلة المفهوم الذي يقطع ما بقي من إتصال بين الاتجاهين الكبيرين، الأمر الذي يبرّر إطناب الأدبيات الأشعرية في الحديث عن هذا المفهوم...[19] غير أننا لو تجردنا من الحمولة الإديولوجية التي دفعت بزعيم الأشاعرة الإعلان عن رفضه لمفهوم «خلق القرآن» وانتصاره لضحية ذلك المفهوم، أحمد بن حنبل، فما عسانا نحن واجدون فيما استقر عليه أخيراً رأي الأشاعرة بخصوص هذا المفهوم الذي فجّر أزمة المعتزلة وأعطى شهادة الميلاد للأشاعرة ؟

لقد كان من المفروض أن يأتي الطرح الأشعري مسايراً للموقف الحنبلي ومبتعداً عن الموقف المعتزلي، غير أن المعالجة الأشعرية لمشكلة «خلق القرآن» جاءت شاهدة على ذلك التواصل بينها وبين جوهر الموقف المعتزلي المعروف. إن المعالجة الأشعرية تنطلق من «رؤية لغوية» بالأساس حينما تميز في كل كلام بين مضمونه العلمي المعرفي ومنطوقه اللفظي. وإذا كان الحفاظ على التوحيد والتنزيه يقتضي إحاطة العلم الإلهي القديم بالمحدثات والمعلومات التي يتضمنها القرآن، فإن الهدف نفسه، وهو تنزيه الله عن الحوادث يقتضي أن يكون الملفوظ والمنطوق محدثاً، لأنه ككلام

(19) انظر مثلا الباقلاني، **الإنصاف، مصدر سابق**، ص. 115-200.

وخطاب موجه إلى محدثين في الزمان، الأمر الذي يستنتج معه أن القرآن قديم المعنى، **محدث اللفظ**... والإشارة هنا واجبة إلى أن أبا العباس أحمد القلانسي (355هـ) المنتمي إلى مدرسة ابن كلاّب (240هـ) ذات التوجه السني المبكر كان يرى مع ابن كلاّب أن «كلام الله تعالى **لا يتصف بالأمر والنهي في الأزل** لحدوث هذه الأمور وقدم **الكلام النفسي**»؛ أي أنه كان ينكر مع ابن كلاّب صفات الفعل لتعلقها بالحادثات، فلا ينبغي أن تكون قائمة بالله، وإلا قامت الحوادث بذاته[20]. بل إن الكرّامية، وهم مشبهة، كانوا قبل الأشاعرة يفرقون «بين **المتكلم والقائل** وبين **الكلام والقول** في المعنى. فيقولون «إنه لم يزل متكلماً بكلام هو **قدرته على القول**، ولم يزل قائلاً بقائلية، **لا بقول**، والقائلية **قدرته** على القول، وقوله حروف حادثة فيه. **فقول** الله تعالى حادث فيه **وكلامه** قديم»[21].

وها هو المنظّر الأشعري الكبير أبو بكر الباقلاني يختم معالجته الطويلة لمفهوم خلق القرآن بتأكيده[22] «أن كلام الله القديم ليس بالخط ولا بالورق [...] وإنما القديم كلام الله الذي هو نهيه الذي يشمل جميع المنهيات، وهو غير اليتيم والمال والكاتب والكتابة [...] ليس شيء من ذلك قديماً، وإنما القديم كلام الله تعالى الذي هو أمره الشامل لجميع المأمورات». والمتأمل في كل هذه المواقف السنية لمشكلة الكلام يدرك أنها من حيث الجوهر لا تخرج عن كونها **صياغة أخرى لنفس الأطروحة المعتزلية** التي لم تكن تشك في قدم العلم الإلهي ومضمون الخطاب القرآني، ولكنها تؤكد أن **اللفظ** القرآني بحيثياته محدث وليس قديماً، هذا علاوة على أن الكلام عند أبي الحسن الأشعري معنى **قائم بالنفس**، فالمتكلم من قام به الكلام؛ في حين أن المتكلم عند المعتزلة من **فعل** الكلام»[23]، ولعل هذا التواصل الذي يتحقق بين الأشاعرة وخصومهم المعتزلة حول مفهوم خلق القرآن هو الذي حمل أبا حامد الإسفراييني السنّي الاتجاه أن يتبرأ حتى من الأشعرية

---

(20) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق**، جـ. 1، ص. 279.

(21) **المرجع نفسه**، ص. 303 وهو ينقل عن **الفرق بين الفرق** للبغدادي.

(22) الباقلاني، **الإنصاف**، ص. 199.

(23) محمد الشهرستاني، **الملل والنحل**، بيروت، دار المعرفة، ط. 2، 1395هـ – 1975م، جـ. 1، ص. 123 [طبع على هامش **الفصل** لابن حزم].

ومن الباقلاني وذلك حسب ابن تيمية لقولهم برأي ابن كلاّب في مسألة الكلام، وهو الرأي الذي ينتبه ابن تيمية[24] إلى توافقه مع الأطروحة المعتزلية...

وعليه فلا يجد الدارس لتاريخ العلاقة الطويلة بين المعتزلة والأشاعرة بدلاً من الاستغراب كيف يتحول مفهوم خلق القرآن إلى مناسبة للقطيعة بينهما مع أن مضامينه المعتزلية والأشعرية توحي بتقارب واضح وتواصل في مواقفهما.

ب ـــ لعل من أكثر المصطلحات أو المفاهيم التي عمقت الخلاف بين الفرقتين الكلاميتين المشار إليهما، بعد مشكلة خلق القرآن، كما عمّق الخلاف بينهما وبين ابن رشد مفهوم «الاختيار» أو ما عرف في تاريخ الفلسفة بمشكلة الحرية. وبغض النظر عما تتميز به طبيعة هذا المفهوم في علم الكلام وفي الفلسفة الحديثة، خاصة منها فلسفة كانط، من طابع إشكالي تجعله متصفاً بما نعته المتكلمون قديماً بصفة «الأحوال» التي لا هي بموجودة ولا معدومة؛ لا مجهولة ولا معلومة[25]؛ وهو ما حمل ابن رشد على نعته «بتعارض الأدلة العقلية» نفسها حول هذا المفهوم[26]؛ أقول بغض النظر عن ذلك فإن الضجّة التي أحدثها المصطلح الأشعري لمفهوم الحرية أو الاختيار، وهو مصطلح «الكسب»، جعلت معارضيه القدامى والمعاصرين على السّواء يحاولون دفع هذا المصطلح بمختلف ضروب النقض، لينتهوا مع ذلك إلى تبني نفس مفهومه وليقولوا بمضمونه من دون أن ينتبهوا إلى ذلك !

فلقد دفعت مشكلة «المزيج» في العالم وتردد الفعل الإنساني بين عوامل متداخلة، دفعت بأبي الحسن الأشعري إلى تفضيل مفهوم الكسب على مفهوم الاختيار المعتزلي، قاصداً بذلك التمييز بين ما يجب أن ينسب إلى الذات الإلهية الخالقة من أفعال، وتجليات هذه الأفعال في الطبيعة، وما يجوز أن يلحق منها بالإنسان؛ وهو القصد الذي يعكسه مفهوم الكسب عند أبي الحسن الأشعري

---

(24) تقي الدين ابن تيمية، **بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، جـ. 2، ص ص. 48–53، 57.

(25) انظر عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، بيروت، دار العلم للملايين، ط. 1، 1971، ص ص. 342–364؛ قارن عريبي، **مواقف ومقاصد**، **مرجع سابق**، ص ص. 26، 66–67.

(26) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، بيروت، ط. 1، 1998، ص. 187 [تحقيق بإشراف محمد عابد الجابري].

الذي يؤكد أن «الفعل يكون **خلقاً** من الله تعالى، **إبداعاً وإحداثاً**؛ وكسباً من العبد **مجعولا** تحت قدرته»[27]. وذلك اعتباراً لكون «العبد لا يقدر على الإحداث، ويقدر على الكسب».

غير أن الفضل يرجع إلى الباقلاني والجويني والغزالي في ضبطهم لمفهوم الكسب في ضوء تعقد عناصر الفعل الإنساني وتعارض الأدلة العقلية في شأنه. حيث يلاحظ الباقلاني أنه إذا كان ليس بمقدور الإنسان أن **يخلق** ويخترع ويبدع «قوانين» للأفعال ولنظام الكون وحركات الأجسام، فإنه يستطيع لو أراد أن «يكيّف» تلك الحركات وفقاً لأغراضه **داخل تلك القوانين** وبحسب نظام الحركة في الوجود. وذلك باعتبار «أن المفهوم من **الحركة** مطلقاً ومن العرض مطلقاً ــ كما يؤكد الباقلاني ــ[28] غير المفهوم من **القيام والقعود**، وهما حالتان متمايزتان [خاصتان بالإنسان]؛ فإن كل قيام حركة وليس كل حركة قياماً، ومن المعلوم أن الإنسان يفرق فرقاً ضرورياً بين قولنا **أوجد**، وبين قولنا : صلّى وصام وقعد وقام. وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد ما يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى». وبهذا يصبح الفعل الإنساني متسماً **بحال** تشده دوماً إلى جهتين متقابلتين دالتين على ذلك «المزيج» الذي هو السمة الثابتة لذلك الفعل ذاته.

وإذا كان القاضي عبد الجبار المعتزلي أشهر من تتبع بالنقض مفهوم الكسب معتبراً إياه مصطلحاً خاليا من أي معنى ومكرساً للجبر المطلق[29]، فإن من المستغرب له حقّاً أن ينتهي هذا المنظّر المعتزلي الكبير إلى تفسير الفعل الإنساني بما **يوافق مفهوم الكسب الأشعري** عند الباقلاني، وذلك حينما نراه يميّز في الفعل الإنساني بين عناصره الذاتية وشروطه المخلوقة الموضوعة سلفاً، حيث يرى أن «خلق أحدنا لا يشبه خلق الله تعالى، فإن خلقه ــ جلّ وعزّ ــ يشتمل على

(27) **الملل والنحل**، جـ. 1، ص. 125.

(28) **المصدر نفسه**، جـ. 1، ص ص. 125–127.

(29) عبد الجبار القاض، **شرح الأصول الخمسة**، القاهرة، مكتبة وهبة، ط. 1، 1384هـ–1965م، ص ص. 369–387 [تحقيق عبد الكريم عثمان]؛ قارن له أيضاً : **المغنى في أبواب التوحيد**، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت. جـ. 8، ص ص. 83–96 [تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد].

الأجسام والأعراض، وليس كذلك خلقنا؛ فإنا **لا نقدر** إلا على هذه **التصرفات** التي هي القيام والقعود وما جرى مجراها»[30]، وهو تبرير يطابق كما نلاحظ تمام المطابقة نفس التبرير الذي قدمه الباقلاني آنفاً لمفهوم «الكسب» مما يفيد لدى الموقفين معاً، المعتزلي والأشعري، ضرورة التمييز بين الأفعال التي لا نملك لها تغييراً ولا تدخل تحت قدرتنا، ولها قوانينها وسننها المجعولة لها؛ وبين تلك الأفعال الأخرى الواقعة داخل دائرة إرادتنا ورغباتنا وأهوائنا، ولكنها **لا تتم إلا تحت تلك الأفعال أو الأحداث الكبرى** «المخلوقة» والموضوعة في العالم سلفاً... فكيف بعد هذا لا يلاحَظ هذا التواصل في المضمون بين مفهومي الكسب الأشعري والاختيار المعتزلي ولو تم التعبير عنهما بمصطلحين مختلفين ؟!

هذا وإذا كنا أشرنا أعلاه إلى وعي ابن رشد بذلك الطابع الإشكالي لمفهوم الحرية أو الاختيار، فإن إبقاءه على نفس المصطلح الأشعري، مصطلح «الكسب» وتوظيفه إياه للعودة إلى معالجة مشكل الفعل الإنساني واعتباره هذه المحاولة منه «قولا فصلا» في الجبر والاختيار وموقفاً وسطاً جديداً... إن كل ذلك لم يؤدّ به في الأخير سوى إلى تبني نفس المضمون الأشعري لمصطلح الكسب، وإن كان استنجاده بمرجعيته الطبيعية اليونانية كاد يضفي على محاولته التوفيقية، ولو في الظاهر، طابعاً حتمياً وجبرياً مطلقاً، خلافاً لما ظنه بعض شراح ابن رشد من العرب المعاصرين :

ويكفينا دليلا على هذه الدعوى أن نرجع إلى كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لنرى كيف صار مفهوم الكسب عند ابن رشد ـــ وبفضل الكوسمولوجيا الطبيعية اليونانية ـــ في مثل اتساع مفهوم «القدر» الإلهي، وكيف أصبح تحقيق أفعال الإنسان وخروجها من القوة إلى الفعل، مشروطاً ليس فقط بالعوامل الموضوعية والأسباب الخارجية المخلوقة لله والتي كان يؤكد عليها الأشاعرة بل أصبحت هذه الأسباب المستقلة عنا هي التي تتحكم بكيفية حتمية حتى في حالاتنا الجسمية الداخلية وأحوالنا ورغباتنا النفسية أيضا. فإن الاختيار أو «الإرادة إنما هي شوق يحدث عن تخيل ما أو تصديق بشيء؛ وهذا التصديق [نفسه، يؤكد ابن رشد]

(30) **شرح الأصول الخمسة**، ص. 381، قارن بنفس المعنى عند ابن رشد، **الكشف**... ص. 192، فقرة 313، وهو نفس المعنى في نص الباقلاني الوارد أعلاه.

ليس لاختيارنا، بل هو يعرض لنا [ضرورة] عن الأمور التي **من خارج**... **فإرادتنا** محفوظة... ومربوطة بها» ومن ثم كانت «أفعالنا تجري على **نظام محدود**... لأن أفعالنا تكون مسبّبة عن تلك الأسباب التي من خارج، وكل سبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو **ضرورةً محدود مقدر**»(31).

ومهما يكن من الطابع الجبري المهيمن على هذا التصور، فإن توظيف مفهوم الكسب من لدن ابن رشد واقتباسه له من المنظومة الأشعرية كان حريّاً أن يصير لديه «مفهوماً تواصليّاً» ينبىء عن مدى سريان الرؤية الأشعرية في ذلك التأويل أو التبرير الرشدي لطبيعة الفعل الإنساني؛ وذلك ليس فحسب لتوحد المصطلح بين الموقفين، بل لكون التبريرات الرشدية للفعل الإنساني هي بعينها تبريرات الباقلاني والجويني قبله، بل إن ذلك التأويل الرشدي لمشكل الفعل الإنساني وذلك الفهم الذي اعتبره جديداً لمصطلح الكسب والاكتساب لا يعدو أن يكون هو بعينه ما أكد عليه أبو حامد الغزالي حين قوله(32) شارحاً قوانين العالم مشبهاً إياه بساعة كبرى: «فتدبيره [تعالى] أصلِ وضع **الأسباب** ليتوجه إلى **المسببات** [هو] حكمه؛ ونصبه الأسباب الكلية **الثابتة المستقرة** [...] قضاؤه [...] وتوجيه هذه الأسباب بتحريكاتها المناسبة المحددة المقدرة **المحسوبة** إلى المسبّبات الحادثة منها لحظة بعد لحظة قدره [...] **فالحكم** هو التدبير الأولي الكلي والأمر الأول الذي هو كلمح البصر. **والقضاء** هو الوضع الكلي للأسباب الكلية الدائمة؛ **والقدر** هو توجيه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسبباتها المحسوبة المعدودة». والغزالي إنما يصدر هنا عن نفس التصور الذي سبق للجويني أن أعرب عنه كما حكاه عنه الشهرستاني الذي نراه على غير عادته يلمز الجويني بكونه أخذ هذا

---

(31) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص. 189.
كيف يجوز بعد هذا أن يعتبر محمد عابد الجابري هذا الموقف الرشدي يقطع مع الفكر الأشعري لكونه «يدافع عن حرية الإرادة»؟! **نفس المصدر**، ص. 84، في نفس الوقت الذي يعتبر فيه محمود قاسم هذا الدفاع الرشدي هو بعينه «مبدأ **الحتمية** الذي يزهى به فلاسفة العصر الحديث»! **الكشف عن مناهج الأدلة**، القاهرة، الأنجلو مصرية، ط. 2، 1964، ص. 227 [تحقيق محمود قاسم].

(32) الغزالي، **القصور العوالي**، نقلا عن **مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن**، **مرجع سبق ذكره**، ص. 76.

التصور الكلي عن مسببات الفعل الإنساني من الفلاسفة الإلهيين ![33]. وفي ضوء ذلك النص المستشهد به للغزالي، وفي حكمه النص الوارد أعلاه للباقلاني، يمكن التساؤل عن الجديد الذي أضافه ابن رشد لمفهوم الكسب الذي أبقى عليه كمصطلح كما أبقى عليه كمفهوم «إشكالي» يلاحظ فيه ذلك «المزيج» في الفعل الإنساني... غير أنه لا جديد هناك عند ابن رشد، وعليه فإن الخلاف الذي يحرص ابن رشد أن يقيمه بينه وبين مفهوم الكسب الأشعري خلاف مصطنع مادام مضمون كسبه هو بعينه مضمون الكسب الأشعري كما حدده خاصة الباقلاني والجويني والغزالي. إن لم يكن المضمون الرشدي للمفهوم المذكور أقرب إلى الجبر منه إلى الموقف التوفيقي الذي رامى الجميع الوصول إليه، ومن تم نستطيع الزعم بأن مفهوم «الكسب» مثّل حلقة اتصال بين ابن رشد وخصومه الأشاعرة، رغم إعلان ابن رشد خلاف ذلك !

والجدير بالإشارة بعد كل هذا أن ذلك الخلاف بين كلّ من المعتزلة والأشاعرة وابن رشد حول طبيعة الفعل الإنساني ودورانه بين مفاهيم الجبر والاختيار والكسب، كاد أن ينمحي تماماً على المستوى الأصولي، النظري والعملي، من حيث أن تبني هذا المنطق الأصولي جعل هذه الأطراف الثلاثة تتبنى «معنى» ومفهوم الاختيار وتدافع في الأغلب عن القاعدة الأصولية حول «عدم جواز تكليف ما لا يطاق» وهي القاعدة التي تضفي الشرعية على المسؤولية الأخلاقية وتحولها إلى ممارسة فعلية تصبح هي «الدليل» على قدرة الإنسان واختياره وعلى «إرادته الطيبة» حسب الاصطلاح الكانطي الذي اعتبر الحرية «شيئاً في ذاته» لا يمكن البرهنة عليه إلا داخل تلك الممارسة العملية التي تقوم وحدها شاهداً على اختيار الإنسان أو كسبه أو إرادته الطيبة... وبهذا يتحقق التواصل على مستوى الممارسة العملية رغم تلك العوائق النظرية التي يتذرع بها أولئك الداعون إلى القطيعة والرافضون للتواصل.

---

(33) **الملل والنحل، مصدر سابق**، جـ. 1، ص ص. 127–128.

النص والتواصل
مدخل إلى النص الإلكتروني

سعيد يقطين
كلية الآداب ــ الرباط

1 ــ تقديم :

1.1 ــ المفاهيم أدوات اتصال بين المستعملين، هل لنا أن نقول بين المتواصلين ؟ إننا بإشارتنا إلى «الاتصال» و«التواصل» هنا نجد أنفسنا داخل نظرية التواصل. غير أن هذا التوظيف بهذا المعنى يدخلنا أيضا إلى مجال «الإعلام» للاشتراك الدلالي الذي يسم هذه المفاهيم جميعا، والذي يقربنا أيضا من مجال «نظرية الإعلام». وإذا كانت نظرية الإعلام ترتبط بمجالات محددة للتواصل لأنها تقترن في الاستعمالات الجارية بأدوات اتصال محددة جاءت وليدة العمل الصحافي المكتوب والسمعي والمرئي، وأشكال أخرى من التواصل بين الناس مثل الاتصال الذي يتم بواسطة المكتوب (البريد والفاكس) والمسموع (الهاتف)...

هذا التمييز بين التواصل والإعلام والاتصال يجعلنا ونحن نصل كذلك بـ «النص» ننتقل في مستويات عديدة ومن مجال نظري إلى آخر. وعليه فنحن مطالبون بتحديد مجال النص في نطاق تواصلي يتصل بالأبعاد المعرفية للنص باعتباره موضوعا للتواصل بين المشتغلين به إما ضمن نظريات النص أو في نطاق إحدى التحليلات التي تشتغل به في إطار محدد مثل النظرية الأدبية من جهة. كما أننا مطالبون من جهة ثانية بتحديد النص في مجال إعلامي ونحن نربطه بأحد أدوات الاتصال الجديدة (الحاسوب والإنترنيت) مثلا، واضعين دلالته ليس في المجال الإعلامي وفق التحديد أعلاه، ولكن ضمن الإعلاميات ما دمنا سنتحدث عن «النص الإلكتروني».

2.1 ــ إننا بمعنى آخر سنعمل في هذه الدراسة على الانتقال من النظر إلى

النص باعتباره مفهوما يتشكل في إطار شبكات من المفاهيم التي يشتغل بها باحثو الأدب، وهنا سننظر فيه بصفته أداة للتواصل بين المشتغلين به، إلى النظر إليه في نطاق الإعلاميات لنتعامل مع مفهوم آخر للنص تولد مع التطور الذي تحقق على مستوى التطور التكنولوجي، وأعطى النص دلالات تواصلية جديدة، وبذلك نظل ندور في فلك علاقة النص بالتواصل ولكن بالنظر إلى الصيرورة التي حققها باعتباره بدوره أداة للتواصل.

2 ـ المفاهيم والتواصل :

1.2 ـ سبقت الإشارة إلى أن الإنسان يوظف المفاهيم باعتبارها أدوات للتواصل، وباعتبارها أيضا مكتسبات معرفية جاءت وليدة البحث في مختلف الظواهر التي اهتم بها، وذلك بالنظر إلى أن إنتاج مفاهيم جديدة وتطوير دلالات مفاهيم قديمة يتصل بوثوق بتطور معرفي. وكلما تطورت المفاهيم بحسب المعنى الثاني أمكن التقدم في معرفة الأشياء. ويمكننا تبعا لذلك صياغة الفكرة التي نعمل على تجسيدها هنا في القول : إن تطوير وسائل جديدة للاتصال يخلق أشكالا جديدة للتواصل. ومعنى ذلك أن للمفاهيم تاريخها الذي هو تاريخ المعرفة، لأن المفاهيم تولد وتتطور وتتغير وتنتقل من مجال معرفي إلى آخر. وهي في كل هذه الحالات تصنع لها تاريخها العام والخاص. ولا يمكننا تحقيق التواصل المنشود بواسطة المفاهيم بدون أخذ كلّ هذه التحولات بعين الاعتبار. وبما أن المفاهيم التي نستعمل ذات طبيعة لغوية على وجه العموم، وذات حمولات فكرية وذهنية عن الأشياء المرصودة لها، فإنه يطرأ عليها ما يطرأ على اللغة حين نتواصل بها. ولذلك لابد لنا من وضعها في سياق معرفي خاص لنتمكن من ملئها بالصور الملائمة لدلالاتها وأبعادها.

2.2 ـ حين يكون المتواصلان (مرسل / متلق) في :

1) وضع ثقافي محدد ومتكافىء (امتلاك القدرة نفسها)،

2) وتكون أداة الاتصال (القناة) متطورة وواضحة (اللغة / خط الهاتف / الرموز...)

3) يكون التواصل جيدا وملائما :

أي أن تحقق التواصل على الوجه الأمثل يتحدد تبعا لذلك، من خلال توظيف المفاهيم وفق :

1) الشرط الثقافي : الذي يضمن امتلاك القدرة ذاتها، وتعضده خلفية معرفية مشتركة بين المتواصلين.

2) تطور الأداة : والمقصود بذلك خلوها من أي عنصر تشويش خارجي، ومعنى ذلك صفاء الأداة أو القناة، والمطلوب في هذه الحال أن تكون للمفهوم دلالة محددة يقدمها المستعمل، ويحرص على توضيحها بصورة دقيقة.

3) سلامة التواصل : ضمان قدرة المتلقي على استيعاب المراد، وتحقيق التواصل.

وكلما اختل أي شرط من هذه الشروط المتصلة بطرفي التواصل بحضور حواجز ثقافية أو معرفية بينهما، أو بحصول مشوشات في أداة التواصل ينعدم التواصل أو يكون رديئا، ولا يتحقق المبتغى.

3.2 ــ هذه الصورة المبسطة التي نستعيرها من نظرية الإعلام والتواصل معا[1]، يمكننا استثمارها فيما يتعلق بأحد المفاهيم التي نتداولها في الحياة الأدبية والأكاديمية، وهو مفهوم «النص» من خلال الرغبة في الإحاطة بالجوانب المحيطة به، وفي تحديده كمفهوم وفق تصور خاص لنحصل على فهم أدق يمكن من التواصل به، وتوظيفه التوظيف الأمثل باعتباره من المفاهيم ــ المفاتيح التي نتعامل بها كثيرا، والتي لا يمكن أن يؤدي سوء التعامل به إلا إلى المزيد من سوء التواصل، من جهة. ولنفتح بعد ذلك آفاق التفكير فيه وتدقيق النظر إليه في ضوء التجليات الجديدة التي صار يأخذها في الأدبيات الإلكترونية التي مازلنا بمنأى عن الأخذ بأسبابها في ثقافتنا العربية، من جهة أخرى.

3 ــ المفهوم وسياقات التوظيف :

1.3 ــ لماذا نختلف بصدد المفاهيم ؟ وما دور هذا الاختلاف في عملية التواصل ؟ سؤالان يفرضان نفسيهما علينا في ثقافتنا العربية الحديثة لأن اللغة التي

---

(1) P. Znettacci, «La théorie de l'information et l'informatique», in *Révolutions informatiques*, éd. Union Générale d'Editions, 1972, p. 28.

نتواصل بها مشرعة على تصورات تبسيطية للأمور، وترى تحديد الأشياء من باب المسلمات لأن الوعي اللغوي عندنا ما يزال يرتهن (في غياب تطوير للغة العربية وللعلوم المختلفة التي توظف فيها اللغة العربية) إلى «أحادية الدلالة». إن المفهوم الواحد يمكن أن يعرف بتعريفات شتى تتعدد بتعدد :

1) الجهاز المفهومي : يرتبط أي مفهوم بجهاز معين يوضع في نطاقه. وفي هذه الحالة يتخذ المفهوم دلالته بحسب المجال النظري أو العلمي المحدد الذي ينتمي إليه.

2) الخلفية النظرية : تتعين الخلفية المعرفية للجهاز المفهومي وفق المقاصد التي يرمي أي مجال معرفي إلى تحقيقها. وبذلك تتخذ المفاهيم صورا ودلالات مختلفة باختلاف الخلفية المعرفية التي يتصل بها المفهوم.

3) المقاصد التربوية والتواصلية : ترتبط هذه المقاصد وتتحدد بناء على انتمائها إلى الجهاز المفهومي والخلفية المعرفية الخاصة لأن أي استعمال له مقاصد محددة ينشدها وغايات يسعى إلى تحقيقها.

إن وضع كل هذه الخصائص في الحسبان يبين لنا أن أي مفهوم له صلات وطيدة بمفاهيم أخرى يتصل بها ضمن إطار معرفي خاص، وأي تغييب لأي منها معناه إفراغ المفهوم من محتواه، وبذلك يتم التعامل به بلا حمولات خاصة، أي بلا تاريخ. وحين يتحقق ذلك نكون أمام التواصل المعاق الذي لا يساهم في جعل التواصل ممكنا بصدد المفهوم مادام طرفا التواصل (المرسل ــ المتلقي) أو أحدهما لا يضع في الاعتبار كل محددات المفهوم ومسوغاته.

2.3 ــ يبدو لنا ذلك بجلاء بالنظر إلى استعمال المفاهيم التالية : الخطاب ــ النص ــ الملفوظ. إنها جميعا مفاهيم يتعدد استخدامها بحسب الإطارات النظرية والخلفيات والمقاصد، ولا يمكن التعامل معها خارج الحياة العلمية والعملية التي تتحدد في إطارها. لذلك لا غرابة أن نجد الأدبيات الغربية تختلف اختلافا كبيرا بصددها. ومرد هذا الاختلاف إلى المحددات التي تحدثنا عنها. ومادمنا بصدد الخطاب والنص نود أولا الإشارة إلى الاستعمالات التي بدأ يتخذها هذان المفهومان في الكتابات العربية (وخصوصا مفهوم النص)، ثم نبين الأسس التي يمكن وضعها في الاعتبار لتحديد دلالة خاصة به، من بين دلالات متعددة يمكن

أن تعطى له في تصورات أخرى، ثم نقف عند الصورة التي اتخذها في العصر الحديث، قبل الانتقال إلى دلالته الجديدة مع توظيف التكنولوجيا.

4 ـ النص من الانغلاق إلى الانفتاح :

1.4 ـ «النص» من المفاهيم الجديدة التي بدأت تستعمل في اللغة العربية بمعنى مختلف عما كان عليه الأمر في العصور القديمة. وإذا كان ظهوره قد ارتبط بالتصور الأدبي الذي بدأ يتبلور في الثقافة العربية منذ عصر النهضة تحت تأثير الاستفادة من النظريات الغربية وخصوصا في الكتابات المتصلة بتاريخ الأدب، وتحليل النص وتدريسه في المدارس الحكومية والجامعات العصرية، فإن الاستعمالات القديمة في كتب البلاغة والنقد لم تكن تلجأ إليه، باعتباره **مفهوما جامعا**، وكانت تسمي كل تجلّ نصي بحسب انتمائه إلى جنس أو نوع معينين. وهكذا نجد القدماء يتحدثون عن القصيد أو النتفة أو القطعة، أو الخطبة أو الرسالة أو المقامة...

2.4. كان غياب المفهوم الجامع لكل هذه الممارسات «النصية» يرتهن إلى طريقة معاينة القدماء للتجلي الكلامي، من جهة، وإلى طبيعة فهمهم له من جهة أخرى، وكيفية تعاملهم معه من جهة ثالثة. إن الشاعر ينشد قصيدة، لكن البلاغي لا يهمه منها إلا ما يقبل الاندراج في نطاق عمله. وهو على الأعم لا يتعدى البيت أو البيتين. ونجد الشيء نفسه مع الناقد، فهو يلتفت إلى شرف معنى البيت، أو براعة التشبيه في صورة، أو دقة الوصف... أو العكس حيثما وجد ذلك بغض النظر عن باقي القصيد أو القطعة... لذلك لم يكن القدماء يهتمون بالكل المتصل بالقصيدة أو المقامة أو ما نسميه حاليا بـ«النص» باعتباره التجلي الكلامي الواقع بين بياضي البداية والنهاية بغض النظر عن الجنس أو النوع. وحتى بالنسبة للنص القرآني، ورغم اهتمام المفسرين بـ «النص» ككل، فإنهم كانوا يجدون في مصطلحات مثل السورة والآية وأرقام الآيات ما يجعلهم لا يلتفتون أو لا يهتمون بالحاجة إلى مفهوم جامع. وعلاوة على ذلك فإن القدماء عموما كانوا يجدون في مصطلح «الكلام»، باعتباره مفهوما جامعا، ما يفي بالغرض، فكانوا يوظفونه متى أشاروا إلى تجل معين، كليا كان أو جزئيا، ومتى أرادوا التنويع على المفاهيم الجنسية أو النوعية.

3.4 ــ وفي العصر الحديث تم توظيف مصطلح «النص» في الدراسات الأدبية العربية بناء على الاستعمال الجاري في الجامعات الغربية، وهو مختلف كل الاختلاف عما تقدمه لنا التصورات العربية القديمة المتعددة[2] نتيجة الدراسات الجديدة في مجال الدراسات الأدبية، ومن خلال الاستفادة من الأدبيات البنيوية وما تلاها، صارت دلالات النص في الكتابات العربية تتعدد بتعدد الاستعمالات والتصورات. ويهمني في هذا السياق وبسبب التضارب الحاصل في استعمال الباحثين العرب أن أبين الأسس التي حذت بي إلى التمييز بين الخطاب النص وبالأخص من خلال كتابي «**تحليل الخطاب الروائي**»[3] و«**انفتاح النص الروائي**»[4] لأكشف عن الأبعاد التي نحدد من خلالها النص في التحديد الجديد الذي نرمي إلى إبرازه من خلال الحديث عن النص الإلكتروني.

5 ــ الخطاب والنص :

1.5 ــ نرى أن العلاقة بين الخطاب والنص متعددة. فهناك من يرى أنهما شيء واحد، أو يرى أن النص أعم من الخطاب، وهو التصور الذي أدافع عنه. كما أن هناك من يرى أن الخطاب أشمل من النص، ونجد محمد مفتاح ممن ينتصر لهذا الطرح. ولا يمكن للقارىء أن يستوعب هذا التعدد إلا بإرجاعه إلى ما يستند إليه من تعدد على المستوى النظري والمرجعي، وإلا فإننا سنتعامل مع هذا التعدد تعاملا تبسيطيا. ووقوفنا على هذه المستويات من الاختلاف هو الذي قادنا إلى التصور الذي دافعنا عنه في الكتابين المذكورين.

2.5 ــ لقد كان الأساس الذي بنينا عليه التمييز بين الخطاب والنص يرتهن إلى :

---

(2) انظر عرض محمد مفتاح لمختلف هذه التصورات التي وقف عليها في كتابه : «**المفاهيم معالم : نحو تأويل واقعي**، المركز الثقافي العربي، 1999، ص 30.

(3) سعيد يقطين، **تحليل الخطاب الروائي : الزمن، السرد، التبئير**، المركز الثقافي العربي، طـ 3، 1997، ص 13.

(4) سعيد يقطين، **انفتاح النص الروائي : النص والسياق**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 2. 2001، ص 10.

1.2.5 ــ انطلاقنا من البويطيقا باعتبارها نظرية عامة للخطاب الأدبي، وإن كان نطاق عملنا ينحصر في السرديات بصفتها فرعا من تلك النظرية.

2.2.5 ــ تشبعنا بالروح البنيوية كما تجسدت في الأدبيات الغربية، وتعاملنا مع إنجازاتها بكونها تمثيلا لحقبة جديدة في التفكير والتنظير. ويظهر هذا بجلاء في التمييز الذي كان أساس تحديدنا لكل من الخطاب والنص.

كان أغلب البنيويين، (وخاصة جنيت في مجال تحليل السرد) لا يفرقون بين الخطاب والنص السرديين، ويعتبرونهما شيئا واحدا لأنهم كانوا يركزون اهتمامهم على البعد «النحوي» أو ما يحدد «سردية» العمل السردي. ولم يكونوا يهتمون بالبعد «الدلالي». كان هذا في السبعينيات، أما في بعد فقد حصلت تطورات أخرى، استفدنا منها في تطوير تصورنا للسرديات كما حاولنا تحديد مكوناتها في جل أعمالنا.

3.5 ــ لجأت في تحليل الخطاب وانفتاح النص إلى ربط «الخطاب» بالمظهر النحوي، و«النص» بالمظهر «الدلالي». وكان منطلق هذا التمييز يرتهن إلى إيماني بأن التحليل لا يمكنه أن يتوقف عند حدود الوصف (الخطاب)، وأن عليه أن يتعداه إلى التفسير (النص). ولقد سهل هذا التمييز عملية التفريق بينهما إجرائيا ونظريا، وذلك لأني كنت أرى ضرورة الاهتمام بالنص باعتباره موئلاً للدلالة، وأساسا للانطلاق إلى الاهتمام بجوانب أخرى تتجاوز الراوي إلى الكاتب، والمروي له إلى القارىء، والبنيات السردية إلى الدلالية، وصيغ الخطاب إلى بنيات النص. وكان انفتاح النص أساس ذلك التمييز الذي سمح لي بالحديث عن التفاعل النصي (التناص) من خلال التمييز بين البنيات النصية عبر تعريف أوسع للنص، لأنه أشمل من الخطاب.

إن هذه التلوينات في تحديد النص وتمييزه عما يضارعه في العصر الحديث من مفاهيم قريبة ما كان ليتأسس لولا ما قدمته البنيوية في هذا الاتجاه. وبدا لنا أنه كلما كان الوعي بالروح البنيوية متقدما أمكننا التطور في تحديد النص، وفهمه في أبعاده الحقيقية، وفي الاحتمالات التي يزخر بها، لأن المفاهيم تتلون بالحقب التي تبرز فيها، وفي ما سنقدمه من سمات يتحدد من خلالها المعنى الجديد للنص بالقياس إلى ما كان عليه قديما ما يكشف لنا ذلك.

6 ــ تصوران مختلفان للنص :

جاءت البنيوية لتضع حدا فاصلا بين مرحلتين في فهم النص وتحديد دلالته وأفق تحليله وإنجازه. كما أن كل التطويرات اللاحقة، وإن كان لبعضها أن تدعي أنها تمثل ما بعد البنيوية، فإنها ما كان لها أن تتحقق لولا التراكمات التي تحققت في الحقبة نفسها. وضعت البنيوية تصورا جديدا للنص لأنها انطلقت من تحديد التصور التقليدي الذي كان سائدا، ومن خلال تحديدها لما يتشكل منه، قدمت تصورا مغايرا ومختلفا، ويبدو لنا ذلك بوضوح من خلال ما يلي :

1.6 ــ في التصور الماقبل بنيوي :

ساد الاعتقاد بأن النص ينهض على أساس المقومات التالية :

1.1.6 ــ **الانغلاق** : ويبدو ذلك من خلال أن له بداية ونهاية، ومعنى ذلك أنه مكتمل ومنته، ومنغلق على ذاته.

2.1.6 ــ **الأحادية** : تتجلى هذه الأحادية على مستويات عدة، أهمها الدلالة. والمراد بذلك أن له دلالة محددة، والقارىء الجيد (المثالي) هو الذي يمسك بها. لذلك أجهدت النظريات القديمة نفسها في تعيين هذه الدلالة ومنبعها. وكان التنافس بين النظريات أيها أولى وأقدر عن الكشف عن هذه الدلالة : أهي في المجتمع، أم النفس ؟ أفي الشكل ؟ أم في المحتوى ؟

3.1.6 ــ الكاتب هو «صاحب» النص، وله سلطة عليا عليه. وما على القارىء سوى البحث عن الدلالة الكامنة في «وعي» أو «لاوعي» الكاتب، والتي يقدمها بطريقته الخاصة. ويعتبر الكاتب تبعا لذلك هو المالك لحقيقة النص.

بحسب هذه المواصفات تبدو لنا سلطة الكاتب قوية فهو متعال عليه، وهو صاحبه. أما المتلقي فليس سوى «مستهلك» عليه الوصول إلى الدلالة المتوارية وراء النص. ويبدو لنا إلى جانب هذا بجلاء البعد الخطي للنص لأن انغلاقه يعني أنه كتلة متراصة (بداية ــ نهاية) ولكي ينجح القارىء في تأويله التأويل المناسب عليه أن يتقدم في قراءته خطيا للوصول إلى «الحقيقة» التي يختزنها.

كل هذه المواصفات التي كان بمقتضاها يتم التعامل مع النص تبين لنا بجلاء «السلطة» التي كانت للكاتب وللنص، فكلاهما متعال على القارىء ومنغلق على

ما عداه. هذا التصور هو الذي جعل البحث عن المعنى هو غاية الغايات، ولذلك كانت مختلف الاتجاهات النقدية التي تعاملت معه تهتم أساسا بما يساعد على الإمساك به من خلال الانطلاق من المؤلف مرة، أو من العصر الذي ينتمي إليه تارة أخرى، أو من السياق الاجتماعي الذي يعيش فيه من جهة ثالثة، وكان ذلك ابتداء من القرن التاسع عشر، وتجلت قمة هذا الانشغال مع علم النفس الأدبي أو السوسيولوجيا الأدبية.

2.6 ــ في التصور البنيوي :

عادت البنيوية إلى الأصول التي حاولت تقديم رؤية جديدة ومغايرة للنص الأدبي مع الشكلانيين الروس. وأعطت النص بعده اللساني، مركزة على الاهتمام به من الداخل، وتبعا لذلك انطلقت من كون قيمة النص لا تكمن في ما يعبر عنه، ولكن في طريقة التعبير وفي ما يدل عليه في حقبة أخرى. جاءت البنيوية رد فعل على التصورات التقليدية السائدة، ودعت إلى فهم مختلف وجديد للأدب والنص. ولقد أدى هذا التحول إلى معاينة النص من خلال السمات التالية :

1.2.6 ــ الانفتاح : لم يبق النص مع البنيوية منتوجا للمؤلف، ولكنه صار عملية إنتاجية يتم التركيز فيها على الدال بدل المدلول. وأدى التحليل الجزئي الذي انتهجته إلى التعامل مع مختلف عناصره ومكوناته ووحداته من أصغرها إلى أكبرها. ولقد سمح لها المستوى التحليلي الذي تميزت به إلى جعل النظام الخطي للنص موضع استفهام، وذلك على اعتبار أن دالا ما يحيل على آخر وفق سلسلة من التركيبات والوحدات الشذرية والمتشظية. وكان هذا المستوى يتيح إمكانية النظر في احتمالات دلالية متعددة لم يكن يحلم بها الكاتب، أو يتوقعها. كما أن القول باستقلالية الدال عن المدلول فتح آفاقاً جديدة للتفكير في النص في ضوء نصوص من أجناس مختلفة، ومن أنظمة علامات متعددة. الشيء الذي كشف عن مفهوم التداخل بين النصوص والعلاقات المتعددة التي تتخذها فيما بينها.

2.2.6 ــ التعدد : سمح القول بانفتاح النص بالكشف عن تعدد دلالاته وتعدد قراءاته، وليس على امتلاكه دلالة واحدة يختزنها. ومعنى ذلك أن كل قراءة تتيح إمكانية الكشف عن دلالة مختلفة. هذا التعدد جعل القراءة إعادة إنتاج للنص، ولم تبق تبعا لذلك استهلاكا للنص. وبذلك انمحت الحدود التقليدية بين القراءة

والكتابة، وتجلى هذا التصور بجلاء في مثل هذه المقولات «موت المؤلف»، والتمييز بين الراوي والكاتب، والشخصيات في الرواية ليست من لحم ودم، وماشاكل هذا من المقولات التي فهمت وقتها فهما تبسيطيا واختزاليا.

3.2.6 ــ التناص : أدى الوقوف على انفتاح النص وتعدد دلالته وقراءاته إلى الانتهاء إلى واحدة من أهم سماته التي سيكون له دور كبير جدا في تطوير النظر إليه وإلى أهم خصوصياته، وهي «تفاعله» مع غيره من النصوص السابقة عليه أو المعاصرة له. إن كل نص يتفاعل مع غيره من النصوص، بل يمكن الذهاب أبعد من ذلك بالقول إن كل نص تناص. ومع تبلور السيميوطيقا اتسعت دائرة النص لتمتد إلى العلامات غير اللسانية، فصار إلى جانب الملفوظ المسموع والمرئيّ. وبذلك تم التوصل إلى أن النص لا يتفاعل فقط مع نصوص شفاهية أو مكتوبة فقط، وإنما أيضا مع نصوص من أنظمة علامات أخرى غير لسانية، وأن النص وهو يتفاعل معها يضمنها نظامه اللساني بواسطة عملية «التلفيظ». بذلك صار النص لا نهائيا، ومتعددا من زوايا مختلفة : دلالية وقرائية وعلاماتية. وبسبب هذا التعدد لا يمكن لأي قراءة أن تستنفذه لأنه مفتوح أبدا، كما أنه لا يمكن لأي منهج ادعاء أنه الواحد الذي يمكنه الكشف عن دلالاته. وكان هذا وراء تعدد النظريات والمقاربات التي يحاول كل منها أن يحيط بجوانب محددة لا يتعداها إلى غيرها، تاركا المجال لغيره للنظر فيها من جوانب أخرى.

استلهم الكتاب هذه الآراء والتصورات (والعكس صحيح على نحو ما سنبين ذلك في الخلاصات 4.6.) عن النص فتنوعت الكتابات واجتهد المبدعون في تجاوز البناءات التقليدية للنص، فتم تحطيم مختلف البنيات التقليدية أو تم التنويع عليها، فظهرت الشذرات النصية، وتداخلت الأنواع، كما تم توظيف علامات من أنظمة أخرى. وامتدت الكتابة التجريبية لتتسع لأشكال وأنواع لا حصر لها من الكتابة لم تكن مطروقة في السابق (تجربة «أوليبو» في مرحلة أو تجربة الرواية التي يكون فيها القارىء هو البطل، لأنه هو الذي يتحكم في مسار القراءة (التي لم تبق خطية)، وصار هو الذي يقوم ببناء القصة بناء على اختياراته المتعددة للمجرى الذي يمكنه من القراءة والمتابعة، في مرحلة أخرى...).

3.6 ــ لقد صار التفاعل هو السمة المميزة للنص بمعناه الواسع. فالنص

يتفاعل مع غيره، كما أن القارىء يتفاعل مع النص ويساهم في إنتاجه. هذه هي القاعدة الأساسية التي تبلورت من خلال المرحلة البنيوية، وكل النظريات التي جاءت بعدها لم تعمل سوى على تعميق هذه القاعدة، ودفعها إلى الاحتمالات المفتوحة على ما تحدده لها من صور وأشكال، كما سنعمل على إبراز ذلك في الإضافات التي ستطرأ على مفهوم النص.

لهذه الأسباب مجتمعة (ونحن نتحدث عن المفاهيم) عملت من خلال اشتغالي بـ «الخطاب» و«النص» إلى الذهاب إلى أن النص أوسع وأشمل من الخطاب. ولهذه الاعتبارات أيضا، لم أركز على مفهوم «التناص» باعتباره السمة الدالة على العلاقات النصية، و لم أرتض مفهوم «المتعاليات النصية» الذي استعمله جيرار جنيت، والذي عدل عنه في كتابه الأخير[5]، وفضلت بدله مصطلح «التفاعل النصي». ومنذ بداية اطلاعي على الأدبيات الجديدة في فهم النص، ظهر لي فعلا أن مصطلح «التفاعل» أكثر دلالة على انفتاح النص وتعدده وشموله.

4.6 ـــ نستخلص مما تقدم أن هناك فروقا كبيرة بين التصورين التقليدي والبنيوي للنص. وأن هذا الفهم الجديد ما كان ليتحقق لولا حصول تحولات كبرى على صعيد إنتاج النص نفسه. لقد فتح الكتاب إمكانات لا حصر لها أمام الاجتهاد وتطوير صيغ التعبير مستفيدين من مختلف الإنجازات التي تحققت في القرن العشرين الذي تميز بظهور فنون جديدة للتعبير والتواصل مثل السينما والتليفزيون ومختلف الوسائط الأخرى التي حققت قفزات هائلة في مجال الصناعة والإنتاج. كما أن العلوم المختلفة عرفت المسار نفسه، وعلى رأسها اللسانيات والسيميوطيقا التي قطعت أشواطا مهمة جدا في تحديد مستويات اللغة وأنواع العلامات، وكيفيات تشكلها وتواصل الناس بواسطتها.

كل هذه التطورات استفادت منها النظريات الأدبية، (بل يمكن الذهاب إلى أن العديد من الإنجازات كانت وراءها نظريات أدبية) وتفاعلت معها بصورة متقدمة جعلتها تحدث ثورة جديدة في مجال تحديد النص والنظر إليه بكيفية جديدة تنبىء عن تصور مختلف ورؤية مغايرة للتواصل، وسيتأكد هذا بصورة أكبر مع

---

(5) – G. Genette, *Figures 4*, éd. Seuil, coll. Poétique, 1999.

الثورة المعلوماتية والتطور الحاصل في صناعة الحواسيب الشخصية، وما يتصل بذلك من معدات وبرمجيات.

7 ــ النص الإلكتروني :

1.7 ــ النص الإلكتروني مفهوم جديد جاء نتيجة التطور الذي حققته الإعلاميات، ويتم توظيفه للدلالة على النص الذي يتحقق من خلال شاشة الحاسوب بناء على تطوير وسائل الاتصال الحديثة من جهة، ولخلق أساليب جديدة للتواصل بين الناس تتعدى ما كان معروفا مثل الهاتف والفاكس، إلى التواصل المتكامل ب/مع واسطة جديدة للاتصال والتواصل والإبداع، بشروط ومظاهر مختلفة.

ما كان من الممكن الحديث عن «النص الإلكتروني» لولا التطور الذي طرأ على مستوى النظر والعمل إلى النص في الحقبة البنيوية حيث برزت السمات التي حاولنا تجسيد أهم ملامحها. لقد اتسع مفهوم النص ليشمل الكلمة والصورة (الثابتة ــ المتحركة) والصوت سواء اتصلت هذه العلامات أو انفصل بعضها عن بعض. وإذا كان النص الإلكتروني يتحقق بواسطة الحاسوب فإن هذا النص يعطي إمكانات كبيرة للمتلقي في تعامله وتفاعله معه الشيء الذي يؤكد مبدأ التفاعل الذي عملنا على إبرازه، ويبين أن دور المتلقي لا يقل أهمية عن دور الكاتب.

2.7 ــ تطور النص الإلكتروني كثيرا في أمريكا وأوربا. وظهرت أنواع أدبية وفنون جديدة في اتصال مع الاستخدام الواسع للمنجزات التكنولوجية المتطورة، كما ظهرت تيارات فكرية وثقافية ونقدية تعنى بحصيلة هذا الوسيط الجديد وبالدور الذي اضطلع به في مسار الاتصال والتواصل، وما أدى إليه من تجديد وتطوير على أصعدة عدة. ويؤكد هذا الأطروحة التي ندافع عنها هنا ومؤداها أن خلق أدوات جديدة للاتصال معناه خلق مفاهيم جديدة للتواصل. غير أن هذا الخلق هو نتاج صيرورة (البعد التاريخي للمفهوم) من العمل والبحث. وتبعا لذلك لا يمكن أن نفهم جيدا معنى «النص الإلكتروني» بدون وضعه في سياق الثورة البنيوية وما تلاها من اجتهادات وتطورات على المستوى المعرفي والتكنولوجي. أما على المستوى التكنولوجي فيفرض علينا المجال الحديث عن الجهاز أو الوسيط

الذي نوظف لقراءة النص، ويبرز الجانب المعرفي في طبيعة النص الإلكتروني ذاته والتي تبرز في أهم سماته، أقصد الترابط النصي (Hypertexte).

3.7 ــ الجهاز / الوسيط :

يتحقق النص الإلكتروني من خلال الحاسوب وبواسطته إنتاجا وتلقيا. ومعنى ذلك أن كتابة النص وقراءته معا تتمان من خلال «برنامج» خاص لمعالجة النصوص (الوورد مثلا). يقدم هذا البرنامج إمكانات متعددة للاشتغال والعمل، فهو (وبحسب النسخ) يحتوي على حزمة هائلة من الخطوط ومن الوظائف التي تسمح بتكبير النص أو تصغيره، أو تلوينه أو التسطير عليه، والتحفيظ والتصحيح الإملائي وغير ذلك من الإمكانيات المتعددة التي يتيحها للمستعمل. كما أنه يتوفر على خدمات أخرى مهمة من إدماج برامج أخرى مثل الصور بأنواعها وأدوات الرسم والصوت والجداول وقواعد البيانات والروابط وغيرها...

كل هذه الإمكانات وغيرها التي تخفى حتى على أبرع المتخصصين، والتي تتطلب الاكتشاف دائما (Trucs et astuces) تجعله يختلف اختلافا كبيرا عن الآلة الكاتبة أو الكتابة باليد. إنه فعلا يقدم «متعة» خاصة للعمل، و«لذة» كبرى للاشتغال بالنسبة للكاتب والقارىء معا. تلك المتعة التي تحدث عنها البنيويون (بارث) كثيرا، وجعلوها مظهرا من مظاهر النص الأساسية، وإن كانت في الحالة التي نتحدث عنها تقتصر على البعد الصوري الذي يتسم بالتنظيم والتنسيق الجميلين.

إن معاينة النص الإلكتروني على شبكة الإنترنيت أو على قرص مدمج يجعل التعامل معه مختلفا اختلافا كبيرا عن الكتاب الورقي. فهو يعطي إمكانيات مهمة للتحكم فيه وتوجيهه وفق متطلبات القارىء، وتدخله فيه بما يرافق حاجياته ورغباته. فالبرنامج يسمح له بواسطة النقر بالفأرة أو تشغيل لوحة المفاتيح أو بتنشيط المصعد الانتقال في جسد النص بسرعة وحيوية. إذ يكفي النقر بلمسة واحدة للانتقال إلى أي صفحة أو مجلد من النص، أو العمل على تكبيره أو تغيير خلفيته، أو البحث فيه عن تواتر كلمة أو معناها... وحتى عندما يكون القارىء عاجزا عن القيام بإحدى هذه الفعاليات أو الوظائف، فيكفي النقر على المساعد ليمكنه من تجاوز العراقيل أو الصعوبات التي تعترضه.

يستدعي الاشتغال بالنص الإلكتروني سواء من لدن الكاتب أو القارىء خبرة أساسية وضرورية بمميزات البرنامج الأولية ليكونا قادرين على تفعيلها. ومعنى ذلك أن هذا الوسيط الجديد يستدعي ثقافة (معرفة) جديدة بقصد التعامل معه ومع الإمكانات التي يقدمها، الشيء الذي يبين أننا أمام كاتب وقارىء على مستوى ثقافي واحد يسمح لهما بالتواصل مع مجموعة من الأيقونات والوظائف بخبرة مشتركة (امتلاك القدرة نفسها). وبكلمة أخرى إنهما معا يمتلكان قدرة واحدة على كيفيات إنتاج وتلقي النص الإلكتروني، ويدل ذلك على أنهما معا منتجان، ويتفاعلان بنفس الكفاءة.

هذا هو المظهر الأساسي الأول الذي يستدعيه النص الإلكتروني في علاقته بطرفيه الكاتب والمتلقي. إنه يتطلب إلى جانب معرفة القراءة والكتابة (كما هو الشأن بالنسبة للنص التقليدي) معرفة لغة أخرى هي لغة الحاسوب وأيقوناته وعلاماته ووظائفه المختلفة، ويحتم هذا على المستعمل أن يكون ملما ببعض المبادىء الأولية والأساسية للتعامل مع الحاسوب ليتمكن من خلاله التعامل مع النص الإلكتروني.

4.7 ـــ الترابط النصي :

1.4.7 ـــ إن كل ما رأيناه تحت عنوان «في التصور البنيوي» متصلا بالنص، ينسحب بشكل كبير على النص الإلكتروني. ولقد عمل جورج ب. لاندوو على إبراز هذا التعالق الوثيق بينهما. يعتبر «جورج ب. لاندوو» من الرواد الذين نظروا للنص الإلكتروني وصلاته الوثيقة بالحاسوب والتكنولوجيا ونظرية الأدب، وذلك من خلال أعماله الكثيرة[6] التي دشنت منذ بداية التسعينيات عهدا جديدا في

---

(6) من أعمال جورج لاندوو :

- George P. Landow, «Hypermedia and Literary Studies» (MIT, 1991)
- The Digital Word : Text-Based Computing in the Humanities (MIT, 1993) أنجزهما بالاشتراك مع Paul Delany
- *Hyper/Text/Theory* (Johns Hopkins University Press, 1994.
- *Hypertext. The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology* (Johns Hopkins University Press, 1992.

في الطبعة الأولى، وصدرت لهذا الكتاب طبعة ثانية سنة 1997، تحمل عنوان :

- *Hypertext 2.0* (Johns Hopkings University Press)

التنظير لهذا النص الإلكتروني والمواقع المتميزة التي يحتلها على شبكة الإنترنيت(7)، كل ذلك أهله ليكون مرجعا أساسيا في هذا المضمار.

ينطلق لاندوو من اجتهادات رولان بارث وديريدا وفوكو وباختين، ويرى وكأنهم كانوا يتحدثون عن النص الإلكتروني في تنظيراتهم للنص : فبارث على سبيل المثال تحدث عن النص المثالي، وعن الشذرات وبين أن النص شبكة متعددة، وأنه نسق بلا نهاية ولا مركز، ونفس الشيء يراه بالنسبة للقارىء الذي صار منتجا للنص، ولم يبق مستهلكا فقط. كما أن ديريدا تحدث كثيرا في أعماله عن الشبكة، والروابط، والنسيج، وانفتاح النص... وكل هذه المميزات، وسواها مما نجدها في كتاباتهم، سمات مركزية في النص الإلكتروني.

2.4.7 ـــ تسجل صوفي ماركوت(8) وهي ترصد آراء لاندوو عن النص الإلكتروني صحة ما ذهب إليه لاندوو إجمالا، لكنها لا تخفي إحساسها بالمبالغة في آرائه بصدد مقارناته، بدعوى أن هؤلاء المفكرين والدارسين لم يكونوا يفكرون في النص الذي يتحقق بواسطة الحاسوب الذي أوجد نمطا نصيا مختلفا. ونرى من جهتنا أن ليس في ما أقره لاندوو أي مبالغة لأن الحقبة البنيوية وامتداداتها جعلت النص محور اهتمامها، وقتلته، كما يقال، بحثا وتنظيرا، وتنقيبا. كما أن الدراسات والأبحاث التحليلية الجزئية التي رصدت أدق تفاصيل أنواع النصوص المختلفة، قديمها وحديثها، ومن خلال مختلف الاختصاصات (سرديات، سيميوطيقا، تحليل الخطاب، لسانيات النص...) لم تتحقق في أي من الحقب السابقة. ولقد مكن ذلك من الوقوف على العديد من السمات والعناصر والمكونات التي تنسحب على الإبداع في مختلف صوره وأشكاله. لذلك لا غرابة أن نجد هذه السمات التي تم رصدها شديدة الصلة بما نجده في النص الإلكتروني على نحو ما سنبين.

3.4.7 ـــ إذا جاز لنا اعتبار النص هو «التناص» كما يمكن أن نتبين ذلك من مجمل التصورات التي تشكلت في الحقبة البنيوية، فإن النص الإلكتروني هو

---

(7) أهم موقع يحتله يحمل اسمه، وهو يضم بوابات عديدة :

– *http : //landow. stg. brown. edu/*

(8) Sophie Marcotte, «George Landow et la théorie de l'hypertexte», in : *www. astrolabe. com*

«الترابط النصي»[9] على هذا النحو :

ـ النص = التناص.

ـ النص الإلكتروني = الترابط النصي.

واضح الجوهر الذي يسم النص والنص الإلكتروني من خلال هذا التوضيح : إنه بكلمة واحدة هو : «التفاعل». لكن هذا التفاعل يتغير بتغير الوسائط التي يتقدم من خلالها النص. وإذا كان الكتاب قبل المرحلة الحالية يكتبون وفق قواعد النوع، ومتطلبات الكتاب الورقي، فإن من ينتج نصوصه الآن (وخصوصا في أمريكا، ونسبيا في أوروبا ممن ينخرطون في التجربة الجديدة)، يفعل ذلك في ضوء ما تقدمه له البرمجيات التي يعتمدها من إمكانات. ولابد في هذا الإطار من الإشارة إلى أن هذه البرمجيات لم تأت من فراغ، ولكنها تأسست على تراث عريق من الإبداع، وعلى تصورات مسبقة، وتجارب سابقة، ونتائج تم الانتهاء إليها في ضوء المعارف التي تراكمت بصدد مختلف التجليات النصية قديمها وحديثها.

إن التفاعل النصي الذي تحدثنا عنه يبرز لنا بشكل واضح من خلال مختلف أنماطه التي رصدها جيرار جنيت، وأسماها المتعاليات النصية : فالهوامش، والحواشي، والتعليقات، والتمييز باللون في الكتابات القديمة، وتكبير بعض الحروف وتزويقها، والتشكيل... كلها ممارسات قديمة قدم الكتابة، لكن الالتفات إليها وإلى قيمتها لم يتحقق في التنظيرات القديمة للنص لأسباب معروفة، وهي ليست سوى بعض الوجوه للترابطات النصية التي صارت مركزية في النص الإلكتروني. وحين تستثمر الكتابة الإلكترونية هذه الروابط فهي بذلك تستجيب، وتستفيد من التطورات التكنولوجية التي تسمح لها بتوظيف هذه التفاعلات المختلفة، وعلى رأسها «الروابط» بصورة أجمل وأسرع مما كان عليه الأمر في المراحل المتقدمة.

يقودنا هذا التأكيد على ما يصل النص بالنص الإلكتروني، ويميزه عنه في آن، إلى تسجيل فارق جوهري مرده، في رأيي، إلى طبيعة الوسيط والدور الذي يقدمه

---

(9) انظر توضيحا لمفهوم «الترابط النصي» وعلاقته بالتفاعل النصي في :
سعيد يقطين : «التفاعل النصي والترابط النصي بين نظرية النص والإعلاميات»، ضمن كتاب : **المفاهيم : تكونها وسيرورتها**، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 87، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2000، ص 113.

للإنتاج والتلقي معا (الحاسوب)، ويتمثل ذلك في كون الكاتب قديما يوظف التفاعل النصي بشكل طبيعي، أو عفوي، أي بدون قصد في إنتاجه النصي. ولذلك قلنا إنه يمكننا اختزال النص في «التناص». أما حاليا، فالترابط النصي هو عماد الكتابة المتصلة بالحاسوب، ومعنى ذلك أن قصدية توظيفه صارت تحتل المرتبة الأولى.

كل هذه الاعتبارات جعلت «النص الإلكتروني» واقعا جديدا، يمتح من تجربة النص كما تبلورت في الستينيات وما بعدها، وهي تجربة مفتوحة على ما يقدمه التطور الحاصل في مجال الإعلاميات من إمكانات مهمة. إنه يستفيد مما تراكم، ويفتح الآفاق مشرعة على الإبداع والجديد خالقا بذلك شروطا جديدة للكتابة، والتلقي، أي واقعا جديدا للتواصل، بدأت تظهر ملامحه على مستوى التربية، والأدب، والإنتاج المعرفي بصورة عامة.

المفهوم والتواصل
ــ مفهوم الثقافة نموذجا ــ

محمد الدغمومي
كلية الآداب ــ الرباط

1 ــ ليس مصطلح «ثقافة» إلا واحداً من المصطلحات الحاملة لمفاهيم ملتبسة، بسبب تعدد واختلاف مرجعياتها وتحولات سياق تولدها؛ فبالإضافة إلى كون المصطلح كلمة لها وجود براجماتي تصنعه مجمل الاستعمالات ــ مع فرض التواطؤ على المدلول ــ فإن الناتج المفهومي يتأرجح بين التحديد والإطلاق، كما يفضي إلى إنتاج فعل أو الاستعداد له؛ بحيث يتخذ الفعل صفة التحريض أو التقويم أوالتوصيف.

ولعل صفة التوصيف هي التي تهمنا هنا؛ والتي لا تتحقق إلا بالوقوف على المفهوم من خلال ما يحيل إليه من خصائص الشيء ــ الموضوع ــ وطريقة التفكير فيه. فبلوغ الكلمة درجة الاصطلاح، معناه الوصول إلى تحديد الخصائص وطريقة التفكير، مما يمكن من وضع «المصلطح» وضعاً يميزه ويعينه.

ذلك لا يعني أن المصطلح يصبح بمنجى عن إشكالات إضافية ذات طبيعة معرفية؛ بل إنه يصبح عبر ما يؤديه ويحمله، كمفهوم، أداة بناء تعمل لتصنع المعرفة أو لتكون موضوع معرفة أيضا.

وهذا يعني أن التعامل مع المفهوم، يتجاوز البقاء ضمن حدود المصطلح، حيث لا تبقى القضية لغوية محضة، بل تصبح قضية معرفية تستوجب الوعي بعلاقات أوسع من علاقة الكلمات والمصطلحات بعضها ببعض ومن الاقتصار على سياقات الاستعمال اللغوي، أو ما يعتبر أغراضا كلامية. بل إن الانتقال إلى مستوى المفهوم يلزم بوضع الإشكالات ضمن مساحة الإبستمولوجيا بالذات : أي مراعاة علاقات : تقدر :

1 ــ علاقة المفهوم بمفاهيم أخرى،
2 ــ كون المفهوم قد يكون مركبا، نفسه، من مفاهيم تصبح مقومات تكوينه.
3 ــ كون المفهوم يحيل إلى مرجعية معرفية (كيان علمي، نظرية، مذهب).
4 ــ كون المفهوم يشير إلى موضوعات يفترض أنها قابلة للتعريف أو الوصف أو التمثل والإدراك. الخ.
5 ــ كون المفهوم يمكن أن يكون ذا علاقة ما وراثية Meta مع مفاهيم أخرى يتولى تسميتها والتفكير فيها.

إن هذه العلاقات بقدر ما تكون شرطا لإزالة الالتباس، فهي أيضا تساهم في خلقه : كما هو الشأن مع مصطلح «ثقافة» الذي يحمل التباسه من اشتغال تلك العلاقات والذي يمنح المفهوم أحيانا انتماءات نسقية مختلفة، علمية وغير علمية. وأحيانا يتحرك خارج أي نسق :

وإذن نحن أمام المفهوم، مفهوم الثقافة، وكذا المصطلح الذي يقترن به، مطالبون بالإقرار بأنه مفهوم له سيرورته، مثل كل المفاهيم، وأن التعامل العلمي مع هذه السيرورة معناه التعامل مع حركية ما لا يمكن إدراكها إلا :
1 ــ بإدراك النسق الذي يوجد فيه المفهوم أو يكتسي وجوده من خلاله.
2 ــ العلاقات النوعية للنسق نفسه وما يهيمن عليه ويعطيه صفة علمية أو فلسفية أو عملية.
3 ــ نوعية الغرض الذي يوجد من أجله المفهوم والنسق.
4 ــ الموضوع الذي يرتضيه النسق للمفهوم ويتميز به.
5 ــ الحقل الذي يرسم للمفهوم وينتسب إليه : هل هو حقل الذهن (الفكر) أو حقل اللسان أو حقل الأشياء.

وإذا أردنا اختصار خطوات تتبع حركية المفهوم، مفهوم الثقافة أمكن أن نرى ذلك من خلال التصور الذي قدمه أبي حامد الغزالي[1] الذي وزع مكان المفهوم إلى ثلاثة حقول :

(1) يقول أبو حامد الغزالي :

ــ حقل اللسان اعتمادا على حركية المصطلح (اللغة).
ــ حقل الأشياء : ما يمكن أن نراه كواقع ثقافي.
ــ حقل العلم : الأنتربولوجيا الثقافية، وعلم الاجتماع.

وفي هذا الحقل الأخير ينظر إلى المفهوم إما باعتباره أداة عمل ووسيلة للتعامل مع مادة واسعة حركية تسمى «ثقافة» وإما باعتباره موضوع بحث؛ أي موضوع علم كعلم الأنتربولوجيا الثقافية التي تدرس الممارسات والاعتقادات التي تسمى ثقافة. أو موضع علم الاجتماع الذي يدرس الثقافة بوصفها موضوعا من موضوعات الإنتاج الاجتماعي التي تحقق العلاقات والقيم والضوابط إلخ.

إن وضع مصطلح «ثقافة» في اللسان واستكشاف المفهوم من داخل حقل اللسان قد يكون المدخل الأول في تلقي المفهوم واستعماله؛ لأن اللسان أو لنقل اللغة، تعطي لكلمة ثقافة عدة مدلولات محكومة أساساً بمجمل التصورات والقيم التي تصنع المفهوم؛ الذي ترتضيه تلك «الثقافة».

وهذا معناه أن «الثقافة» التي تحملها اللغة ليس من شأنها أن تمنح الكلمات إلا ما تملكه هذه «الثقافة»، فإذا اختلفت «الكلمات» من مجتمع إلى آخر اختلفت المفاهيم التي تحملها والتي قد يتوهم المتلقي لها بأنها مترادفة. وهذا يتضح جليا حين نضع كلمة «ثقافة» مقابل كلمة culture.

فهاتان الكلمتان ليس لهما مفهوم واحد في حقل اللسان، فنحن العرب نستعمل كلمة ثقافة الآن في مقابل culture[2]، بمفهوم يختلف عن المفهوم اللغوي القديم، ونحمله مدلولا هو المفهوم الحديث الذي صنعه الانتربولوجيون المحدثون.

أي أن كلمة «ثقافة» العربية تتضمن جوانب من المفهوم الحديث فقط، وتختلف أيضا في جوانب عن لفظة culture في اللغة الفرنسية أو اللاتينية؛ وإذا ما تصفحنا

= «إن للأشياء وجوداً في الأعيان ووجوداً في الأذهان ووجوداً في اللسان : أما الوجود في الأعيان فهو الوجود الأصلي الحقيقي، والوجود في الأذهان هو الوجود العملي الصوري والوجود في اللسان هو الوجود اللفظي الدليلي». **المقصد** الأسنى، مكتبة الجندي، 1968 ص 10 ــ 11.

(2) ظهرت هذه الكلمة خلال القرن السادس عشر، وبالضبط 1549، كما يرد في أغلب المعاجم الفرنسية.

المعاجم اللغوية تحققنا من هذا؛ فهي في اللغة العربية لا تخرج عن المقومات الآتية : الحذق + المهارة + التربية[3]. وفي اللغات الأوروبية لا تخرج عن المقومات التي تفيد معنى : تنمية القدرات + الزراعة + التوجيه + الذوق + التكوين. مما يعني أن وراء هذه المقومات سياقات مختلفة حضارية بالأساس[4].

ومن ثم فإن الاكتفاء بهذا الحقل اللغوي لن يكون له كبير إفادة في فهم مشكلة المفهوم ضمن إطار الممارسة وإطار العلم.

أما وضع «المفهوم» في علاقته بالأشياء، أو باعتباره واصفا لموضوعات الواقع الذي نعتبره واقعاً ثقافيا، فهو يفرض علينا عدة احتياطات تراعي سيرورة المصطلح والمفهوم المشروط بهذه السيرورة.

فإذا تحدثنا عن «المفهوم» تحدثنا عن سياقه أيضا. وهناك سياقان :

أ ــ سياق ما قبل المفهوم الحديث.

ب ــ وسياق المفهوم الحديث.

فأما السياق الأول فهو يكتفي بما تواضع الناس عليه في كل مرحلة ورأوه موصوفا بكلمة ثقافة، ومن ثم لا نتصور أن الإنسان العربي في جاهليته سيضع ضمن كلمة ثقافة كثيرا من الأشياء التي ظهرت في زمن لاحق عليه، أو في مجتمعات أخرى؛ وقصارى ما سيكون هو جملة العناصر التي يرى فيها ما يحقق «التثقيف» أي جملة الأفعال التي تدل على الحذق والمهارة ولن نتصور مثلا أن يعتبر ضمنها فنونا وعلوما وعادات بصورة جامعة، خصوصاً وأن المدلول اللغوي في العربية يتضمن بعداً تقويميا معياريا، يحقق به التربية والحذاقة.

ومما لاشك فيه أن السياق الثاني، سياق المفهوم الحديث، لا يخلو من بعد تقويمي ضمني لا يمكن أن تتجاهله «الثقافة» من الناحية الوظيفية؛ لكن «المفهوم» بوصفه

---

(3) انظر على سبيل المثال : **معجم البستاني** : طبعة 1927 حيث لم يخرج عن تلك المقومات في مادة ثقافة.

(4) يفسر مالك بن نبي الفروق بين كلمة ثقافة العربية وكلمة culture واللغة الأوروبية بالعودة إلى ما هو موجود من عوامل بيئية جعلت المجتمعات العربية مجتمعا رعويا صحراويا وجعلت المجتمع الأروبي رعوياً، مما يصنع ذهنيات مختلفة تشرح وجودها بما تعيش عليه، انظر :
مالك بن نبي : **مشكلة الثقافة** : ترجمة عبد الصبور شاهين ط 4. 1984 ص 26.

أداة تسمي الأشياء، ويسميها دون الاحتكام إلى المعيارية، يشمل كل الوظيفيات المتعارضة والمتناقضة التي تعمل في كل مجتمع؛ وهذا السياق الثاني هو سياق حديث؛ أفرزته الأنشطة العلمية في عصر النهضة الأروبية ــ كما يؤكد ذلك مالك بن نبي[5].

هذه الأنشطة هي التي صنعت الأنساق العلمية، واستوجبت الأخذ بعين الاعتبار نسق المفهوم والتساؤل أين يوجد ؟ وكيف يوجد ؟ ولماذا يوجد ؟ ومن ثم ماذا يحدد بالضبط ؟ إنها أسئلة لابد أن تعتبر الإجابة مقدرة للعلاقات التي أشرنا إليها من قبل.

فالمفهوم هنا لا يوجد مجرداً معزولا ولكنه موجود في نسق علم : الانتربولوجيا أو السوسيولوجيا أو مدرسة من مدارس العلمين المذكورين. ويوجد كذلك في واقع اجتماعي تاريخي يختلف من مجتمع إلى آخر. كما يوجد من أجل غايات علمية، أو إيديولوجية، كما أنه يقترن بأوضاع مادة الثقافة نفسها : إنه مفهوم يتمثل علاقة «بالعالم» الذي يقبل أن يوصف بأنه «عالم ثقافة».

ونتيجة ذلك تنتج أشكال من التحديد المفهومي «للثقافة»، وهو ما يمثل نوعاً من الاختلاف والخلاف المعلل الذي بقدر ما يقرر بأن الثقافة :

ــ تركيب مركب ومعقد.
ــ تخدم وظائف محتملة.
ــ تجمع بين ما هو نظري واعتقادي وعملي.
ــ لها أيضا جوانب مشتركة بين البشر جميعا.
ــ لها أيضا إلى جانب ذلك خصوصيات.
ــ لها صفة الثبات التي تصنع المشترك والخصوصيات في آن واحد.
ــ لها قابلية التغير باعتبارها عاملا ونتيجة : أي أنها ناتجة ومنتجة.
ــ إنها لا تنفصل عن الإنسان وحياته، فهي لصيقة بالحياة البشرية ومميزة لها.
ــ ليست عرضاً بل هي في صميم الحياة.

فهو يسعى إلى إيجاد إطار نظري يخرج به من مستوى التبعثر ليصنع نسقا يمكنه من العمل.

---

(5) مالك بن نبي، **مرجع سابق**، ص 25–26.

والحاصل أن التواصل بين الناس هو أساساً توظيف للثقافة وتنشيط لها : وأن الاختلاف حول «الثقافة» هو اختلاف ثقافي. إلا أن هذا لا يعني أن الاختلاف مبرر للفوضى في «العلم» فإذا كان الاختلاف مبرراً بطبيعة النظر إلى العناصر والظواهر المذكورة، فإن الاختلاف في العلم عليه ألا يقع وينحبس في تلك الحدود. إذ العلم يتطلب احترام العمل العلمي باستحضار صرامة النسق المعتمد وضوابط المنهج المناسب... فالاختلاف في هذا المستوى خلاف إما نظري أو إجرائي.

ومعنى هذا أن «مفهوم الثقافة» يحقق مرة التواصل ومرة يجعله متعسراً بسبب نوعية الاختلاف؛ فالاختلاف العلمي في تحديد «الثقافة» يفتح النقاش ومراجعة التفكير في «الثقافة» باعتبارها أداة أو باعتبارها «موضوع» دراسة. وهذا التواصل يبدو في التراكم العلمي كما هو واضح في مدارس الانتربولوجيا الثقافية أو في السيوسيولوجيا الثقافية.

أما الاختلاف الإيديولوجي فهو يوتر التواصل والحوار ويفتح المجال للاصطدام والإقصاء مثله مثل كل خلاف يرتبط بنوازع اجتماعية أو ذاتية تحتكم في إبداء رأيها إلى تحقيق مصلحة أو إلى درجة الفهم الشخصي.

ومن ثم فالمفهوم العلمي المحقق للتواصل والتراكم المعرفي مشروط بانتمائه إلى نسق وبمطابقته لواقع، والاختلاف الناجم بين العلماء هو في نوعية النسق (علم معين) وطبيعة الواقع المعتمد (ثقافة مجتمع معين).

وبالرغم من ذلك يبقى علماء الانتربولوجيا وعلماء الاجتماع حريصين على تقديم مفهوم ممكن الإجماع عليه، طموحين إلى الإقرار به والبحث فيه.

ولعل أشهر تعريف للثقافة هو ذلك الذي قدمه باحث أمريكي E.B. Taylor في كتابه «**الثقافة البدائية**» الصادر سنة 1871 والذي حدد مفهوم الثقافة بأنها «تلك المجموعة المعقدة (المركبة) التي تشمل المعارف والفن والأخلاق والقانون والأعراف وكل مهارة أو عادة أخرى اكتسبها الانسان بوصفه عضواً في مجتمع»[6].

---

(6) ورد في كتاب س هيركوفيتز : **الأنتربولوجية الثقافية**. ترجمة رباح النفاح. وزارة الثقافة، دمشق 1973 ص 5.

وهو تعريف لم يمنع المناقشة والاختلاف حوله.

2 ـــ أما في حقلنا العلمي العربي، وفي سياق ثقافتنا العربية الحديثة فيمكن أن نجزم بأن دخول المفهوم العلمي هو أحد نتائج فعل التثاقف، فبالرغم من عتاقة كلمة «ثقافة» في الحقل اللغوي العربي، فإنها لم تكتسب مدلولها الحديث إلا في القرن العشرين وخصوصا بعد الحرب العالمية الأولى؛ وجاء هذا الاكتساب رغبة في ترجمة مصطلح culture الأروبية.

والرجوع إلى القواميس والمعاجم اللغوية العربية يؤكد أن دخول المفهوم لم يمنح الشرعية إلا بعد الحرب العالمية الثانية. وإطلالة سريعة على مادة «ثقافة» في المعاجم تؤكد أن توسع مدلولها مر بسيرورة بطيئة و لم يتضح إلا في النصف الثاني من القرن العشرين[7].

أما قبل ذلك فلم نعثر إلا على محاولات لم يتضح فيها المفهوم؛ فإذا عدنا مثلا إلى كتاب رفاعة الطهطاوي «**تخليص الإبريز**» 1850 والذي خصص فصولا كثيرة للحديث عن الحضارة الفرنسية وعلومها وفنونها وعادتها، لم نجد كلمة ثقافة، في الوقت الذي كان مصطلح culture شائعا لدى الفرنسيين، في القرن التاسع عشر.

كما لا نجد هذا المصطلح بمدلوله الحديث لدى رجال الإصلاح المعاصرين له ولا الذين جاءوا بعده؛ وكان علينا أن ننتظر مجيء رجال أمثال سلامة موسى[8] (ت. 1956) وطه حسين (1889–1973)، حيث زعم الأول أنه أول من أدخل مصطلح «ثقافة» لترجمة مفهوم culture ـــ أي لحمل المعنى الحديث بعيدا عن المدلول اللغوي القديم ! بينما نشر طه حسين كتابا يحمل عنوان «**مستقبل الثقافة في مصر**» 1938 والذي خصص فصوله لمعالجة قضايا الواقع الثقافي (مادة

---

(7) حيث يظل التردد مستمرا بين كلمة حضارة وثقافة لنقل المصطلح الغربي : انظر مثلا «**الموسوعة الفلسفية** المترجمة إلى العربية عن روزنتال، الصادرة عن دار الطليعة بيروت.

وكذا في معجم علم الاجتماع المترجم عن : دينكن مشيل، الصادر عن وزارة الثقافة ببغداد سنة 1980.

(8) سلامة موسى : يزعم أنه استعمل هذا المفهوم منذ 1927 في مقالة له بمجلة «**الهلال**» تحت عنوان : «الثقافة والحضارة»، عدد ديسمبر 1927 ص 171.

الدراسة) والتي تجسدت في موضوعات الفكر والأدب، والتعليم. وهذا معناه أن مفهوم «الثقافة» لم يبق ضمن حدود المفهوم اللغوي ولم يلتزم كذلك بالإحاطة بكافة عناصر «الواقع» الثقافي، والشيء نفسه يكرره كتاب آخر صدر في الخمسينيات هو «**في الثقافة المصرية**» (1955) لمحمود أمين العالم وإبراهيم أنيس.

ولا يخفى علينا أن المفهوم أصبح قائما هنا كأداة تقويم لواقع تريد أن تصفه وأيضا تريد أن يكون موضوع بحث. لكن المرجعية العلمية تكاد تكون غائبة؛ مما يفرض أن يكون التواصل داخل دائرة الجدل الايديولوجي لا العلمي؛ إذ الهدف هو الإصلاح والنقد والتغيير (التحريض).

وهذا ما يفسر وجود مصطلح «ثقافة» ضمن الأدبيات السياسية والسجالات الفكرية التي عمت العالم العربي في العقود التالية؛ حيث غلب النقاش الايديولوجي وبهت الخطاب العلمي. والذي لم يتجاوز حدود بعض الدراسات الأكاديمية؛ بحيث أصبح «المفهوم» يحقق نوعين من التواصل :

1 ـــ التواصل العلمي الذي يريد خلق تراكم بالتكوين الثقافي للمجتمع العربي؛

2 ـــ التواصل عبر الجدل والسجال حول المجتمع بحثا عن نموذج ممكن لهذا المجتمع؛ علماني مقابل إسلامي، كوني مقابل محلي، قومي مقابل وطني؛ وإسلامي مقابل عربي. الخ.

ولعل كثرة العناوين الصادرة حول الثقافة العربية والإسلامية خلال العقود الخمسة السابقة خير دليل على ذلك.

إنها أيضا دليل على استعارة «مفهوم» أصبح له قوة كونية، صنعه التفكير العلمي الغربي أساساً؛ ليس لأحد أن ينكره.

إن التواصل الذي يحققه مفهوم الثقافة في الخطاب الايديولوجي، يصبح محكوما برغبة الاختلاف؛ ويصبح معياريا يحاكم مفاهيم أخرى؛ فهو إذن يخرج عن العلم ويدخل مجال السجال باعتباره أساساً أداة من أدوات الصراع، ويستمد المفهوم قوته وحجيته لا من المراجع النسقية ولا من الأشياء التي تكون «المجموعة المركبة» التي نسميها الثقافة، بل من قوة الموقع الذي يحتله صاحب الخطاب، ومن «الشيء» الذي يتحدث عنه داخل تلك المجموعة : فالخطاب الايديولوجي لا يمكن أن يتواصل إلا عبر انتقاء العناصر ـــ بعض المكونات ـــ حتى يشتغل. ثم بعد ذلك

يتلمس ما يتصوره ضرورات ومطالب ووظائف. وهنا تسقط الأدبيات الايديولوجية في منطق التكييف والمراوغة، حتى تعزز استدلال الخطاب : وتتجاهل حقيقة هي أن «الثقافة» كمجموعة مركبة هي بطبيعتها تحتمل التناقض وتتعايش فيها المطالب المختلفة؛ فلا وجود «لثقافة»، خصوصا في المجتمعات الحديثة دون اختيارات ونماذج متصارعة.. لكن الخطاب الايديولوجي يريد أن يجعل للثقافة توجها منسجما ونتائج محددة ومحتويات خاصة.

3 ــ ولعل أقرب نموذج لنا في «الثقافة المغربية» هو الكتاب الذي صدر مؤخراً لعبد الكريم غلاب تحت عنوان : «**لا مفهوم للثقافة**»، فهو كتاب يشخص حالة من حالات الخطاب الايديولوجي، الذي يتقمص مواقع الرجل المثقف الذي يهدف إلى الإصلاح الوطني والقومي والإنساني في وقت واحد. ويقدم نفسه بأنه صاحب رأي، حريص على أن يكون حراً وفاعلا ومسؤولا ومربياً موجها ومدافعا عن القيم الايجابية والأصيلة والتقليدية.

إنه كتاب منذ البدء يحمل عنوانا إشكاليا هو «**لا مفهوم للثقافة**» وإشكاليته مبررة فقط حين يوضع المفهوم ضمن نسقيات التعريف؛ «فالثقافة» مصطلح يتعرف بالرجوع إلى أنساقه، ولا يستقيم لها تعريف إلا باختيار ما؛ فالعنوان يمكن أن يكون مقبولاً في خطاب علمي ابستمولوجي يحقق في التعريفات والأنساق، أما خارج ذلك فهو مرفوض وغير مبرر، فلا الباحث السوسيولوجي عليه أن يسلم به ولا الأنتربولوجي، ولا كذلك صاحب الخطاب الإيديولوجي؛ وإلا انعدم تماما موضوع العمل لديهم.

ومن ثم فالعنوان الوارد ذكره يصبح صانع تناقضات داخل الخطاب، ويوقع صاحبه في التلفيق والتناقض والاجتزاء..

«لا أريد أن ألجأ إلى تعريف الثقافة لأني متأكد من أن قارئ فصول هذا الكتاب سينقله كل فصل إلى مفهوم جديد»[9].

وهنا يطرح السؤال ما هو «المفهوم» الذي يرتضيه صاحب العنوان ؟ وأي موقف يمكن أن يتخذه مادام لم يحدد مفهومه الخاص ؟

---

(9) عبد الكريم غلاب، **لا مفهوم للثقافة**، دار المعرفة 1999، ص 8.

إن التحديد الممكن في مثل هذه الحال لن يخرج عن أحد الاحتمالات الآتية :

ــ الجمع بين المفهوم النسقي وغير النسقي.

ــ التردد بين المفهوم الوصفي والمفهوم الوظيفي.

ــ التردد بين المفهوم كأداة تحريض والمفهوم كموضوع بحث وتحليل...

ــ المغالطة بتكسير حدود المفهوم وحدود «ما قبل المفهوم».

وقبل أن ننظر في تجليات المفهوم في الكتاب المذكور نقف بسرعة عند مسألة المغالطة، والتي تتخلل تفكير غلاب في تناوله لمفهوم الثقافة. وأجلى صورها ماثلة في قوله : «لو كان بإمكاننا طرح سؤال ما هي الثقافة على أحد البابليين أو الأشوريين أو الفراعنة أو على الفيلسوف هرقليطس أو على ابن خلدون لما كان بالإمكان الحصول على إجابات متشابهة» ــ (لا مفهوم للثقافة ص 30).

وهذا يعني أنه يتحدث عن «المفهوم» بما قبل المفهوم، ويريد أن يتلقى له تحديداً قبل ظهوره، ومعناه كذلك أنه يرجح المدلول اللغوي دون وعي بأنه لا يدخل ضمن التحديد الحديث..

وهذه المغالطة لم تكن سوى نتيجة للاحتمالات المذكورة، والتي نجم عنها :

أ ــ الاستعانة في تناول القضايا الثقافية بأقوال مستمدة من مرجعيات غير محددة، تتردد بين السياق السوسيولوجي العام والانتربولوجي، (الثقافة هي الحياة ص 3).

ب ــ التردد بين دوائر ثقافية مختلفة : دائرة الثقافة الإنسانية(؟) والثقافة الوطنية، والثقافة القومية، الثقافة القديمة، الثقافات الحديثة ؟

ج ــ قرن الثقافة ببرامج وشعارات سياسية (ثقافة السلام) أو شعارات أخلاقية.

د ــ النظر إلى الثقافة بالتركيز على بعض عناصرها (الفكر، الآداب) أو بالتعميم المطلق «فالثقافة» تتسع مرة وتضيق مرة أخرى.

الانتقال من الثقافة إلى المثقف دون مبرر كاف، فقط لأن الكلمة العربية تسهل ذلك بينما الانتقال من culture إلى intelectuel في اللغات الأخرى هو انتقال من موضوع إلى موضوع آخر مختلف.

وتظل أهم سمات هذا التردد قوية في مستويين : مستوى التراوح بين التعميم

والاختزال ومستوى الدخول في التناقض، إذ نلاحظ أن المستوى الأول بيّن وواضح حين تصبح «الثقافة» مجرد «واقع فكري» ص 28 أو مجرد «معرفة» ص 13. أو تصبح «علمية وفكرية وفنية» ص 108 أو تصبح تصوراً مطلقا عاما «الثقافة قيمة فكرية إبداعية عالمية» ص 13 أو «الثقافة ظاهرة» ص 23. ومن ثم فإن هذا الاختزال لا يقترب إلى الكثير من مكونات الثقافة ولا يشير إليها وكأنها مجرد عناصر خارج «المفهوم»، أي خارج الثقافة أولا تستدعي القول فيها.

أما الدخول في التناقض فهو غير خاف، حين يتصدى إلى ممارسة خطاب التوجيه أي استعمال «التحريض»؛ فيدعو المثقفين للقيام بأدوار، لا باعتبار أنهم نخبة اجتماعية أو أفراد اجتماعيون لهم اختيار، ولكن لأنهم يحملون الثقافة ويتصفون بها، مما يضع عليهم واجبات ويسمح بمؤاخذتهم ويبرر الحكم عليهم بالغياب إذا تخلوا عن هذه الواجبات. لكن أي واجبات هذه التي تترتب على وجود الثقافة وهي كما هي مجمل تناقضاتها واختلافاتها وأشكالها ؟؟ لكن غلاب يأبى إلا أن يتحدث عن صنف من المثقفين intelectuels الذين يختار لهم ما يجب أن ينهضوا به ـــ (انظر ص 63، وص 109، وص 69 من الكتاب).

والنتيجة يصبح المصطلح أداة تواصل يسهل توظيفه بالتباسه المفهومي، لخلق خطاب إيديولوجي تحريضي يلح على ما يمكن أن يكون أفعالا مطلوبة للإنجاز في المجتمع وتلقى هذه المطالب على كاهل الثقافة والمثقفين، حيث أن الهدف هو هدف غير علمي، هدف براجماتي يختلف أخلاقيا وفلسفياً وعلميا، يوظف كل ما يعزز المعنى الملتبس ويجعل المصطلح قويا بغموضه وعدم تحديده.

* * *

وإذا ما أردنا اختصار دلالات مصطلح «ثقافة» في كتاب «**لا مفهوم للثقافة**» وجدناه يتحرك بصورة انتقائية بين هذه العناصر الآتية :

1 ـــ الثقافة هي الحياة : ص 7.

2 ـــ الثقافة منظومة فكرية : ص 7.

3 ـــ منظومة فكرية حية : ص 7

4 ـــ الثقافة مسؤولية : ص 9.

5 ــ منظومة فكرية فاعلة مؤثرة : ص 10.

6 ــ ملتصقة بالحرية : ص 10.

7 ــ قيمة فكرية إبداعية : ص 11.

8 ــ علمية تستمد أساسها من التاريخ الإنساني وتعمق الحاضر : ص 13.

9 ــ الثقافة حركة إنسانية : ص 14.

10 ــ العقل + العلم + الأشكال الفكرية الدقيقة : ص 15.

11 ــ مرتبطة بالقيم : ص 86.

12 ــ علمية وفكرية وفنية : ص 106.

خلاصة :

إن تتبع سيرورة مصطلح «الثقافة» في «ثقافتنا» العربية الحديثة يؤكد أنه يحمل مفهومه الحديث نتيجة عملية مثاقفة، وأنه حديث جداً. وأن استعمالاته تقترن بمرجعيات العلم الغربي وهو إذ أصبح أداة بحث للتعامل مع «الثقافة» العربية كمجموعة مركبة فهو أيضا صار موضوع بحث حيث يتحدد هذا «المفهوم» من داخل المادة التي توصف بالثقافة أو تعتبر شكلا من أشكالها. لكن هذا المفهوم لم يصل إلى درجة التدقيق والنسقية في الخطاب الإيديولوجي الذي تحكمه الرغبة في التواصل المحقق للتحريض بحيث يصبح ملتبسا متلونا لا يستهدف توصيف «الثقافة» ولا جعلها موضوع بحث ولكن أداة لممارسة أدوار سياسية عامة وخاصة.

مفهوم «الثقافة» من خلال كتاب فرويد
القلق في الثقافة

عبد الرزاق الدواي
كلية الآداب ـــ الرباط

لقد فرضت نظرية التحليل النفسي نفسها، طيلة عقود القرن العشرين الذي ودعناه، على حقول المعارف الإنسانية المختلفة وجعلتها مضطرة إلى مراجعة كثير من المسلمات والبديهيات المتعلقة بالكائن البشري وبالثقافة بصفة عامة. وفي مساهمتنا هاته سنتوقف بشكل خاص عند إشكالية الثقافة كما اهتمت بها هذه النظرية، من خلال النصوص العديدة التي خصصها الطبيب والعالم النفساني النمساوي سيجموند فرويد (1856–1939) لهذه الغاية إما كليا وإما جزئيا. ومن أشهر تلك النصوص على الإطلاق نشير إلى ثلاثة صدرت في المرحلة الأخيرة من حياته وهي على التوالي : **مستقبل وهم** (1927) **والقلق في الثقافة** (1930)، **وموسى والتوحيد** (1938). وتمثل هذه النصوص أنضج فترات الفكر الفرويدي النظري، ففيها ينتزع فرويد نفسه من التفكير في أعماق ماضي النفس البشرية ليُولّي وجهه نحو التفكير في المستقبل. وفيها أيضا تخرُج نظرية التحليل النفسي من نطاق تخصصها الضيق لتتفتح على علم الاجتماع وعلى الأنثروبولوجيا، وبصفة خاصة على آفاق الفكر الفلسفي الإنساني حيث تغدو نظرتها إلى الإنسان وإلى المجتمع والعالم أوسع وأرحب[1].

(1) يرجح أن يكون أول نص تطرق فيه فرويد لإشكالية الثقافة هو «**الأخلاق الجنسية المتحضرة وعصاب الأزمنة الحديثة**» الصادر سنة 1908. وفيه حاول الإجابة عن التساؤل التالي : «هل أخلاقنا الجنسية المتحضرة تستحق حقا التضحيات التي تفرضها علينا». وهناك نص آخر هو **الطوطم والتابو** صدر سنة 1913، وفيه يعرض المراحل الأولى لنشأة الثقافة البشرية وتتمثل في نظره في إقرار قاعدة حظر زنى المحارم. أما كتاب **مستقبل وهم** فهو مخصص أساسا لدراسة الظاهرة الدينية ولكنه يحتوي في فصليه الأولين على عناصر هامة حول الثقافة البشرية.

وسنوجه عنايتنا بشكل خاص إلى إشكالية الثقافة ووظيفتها في المجتمعات البشرية كما عرضها فرويد وحللها في كتابه **القلق في الثقافة**[2]. ولعله من المفيد قبل ذلك التمهيد ولو بكلمة وجيزة عن دلالة مفهوم الثقافة بصفة عامة في خطابات العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة. ومما هو متفق عليه أن كلمة «ثقافة» في اللغة العربية تقابل كلمة (Culture) الرائجة التداول في أغلب اللغات الأوربية. وهذه الكلمة الفرنسية منحدرة ومشتقة من (Cultura)، وهي كلمة لاتينية، تدل في السياق الذي ظهرت فيه لأول مرة، على عملية إعداد الأرض وإصلاحها وزراعتها من أجل الحصول على نباتات وحبوب وثمار يستفيد منها الإنسان في حياته.

ويتضح من ذلك أن المعنى الأصلي للكلمة له علاقة بالزراعة والفلاحة، وقد اشتق منه معنى آخر مجازي أصبحت معه كلمة (Cultura) تعني إعداد الطفل البشري وإصلاحه وتهذيبه وتطوير ملكاته وقدراته العقلية عن طريق التربية والتعليم ليكون مواطنا صالحا في مجتمعه.

وتحمل كلمة «ثقافة» في اللغة العربية تقريبا نفس معاني التحويل والإصلاح والتهذيب حتى وإن لم تكن لمصدرها الأصلي في هذه اللغة علاقة مباشرة بالزراعة. فهي ترتد إلى فعل ثقُف يثقُف وثقافةً : أي صار فطنا حاذقا، أو إلى فعل ثقّف يُثقّف تثقيفا بمعنى سوّى الشيء وقوّمه، وثقّف التلميذَ هذّبه وعلمه ودرّبه. وفي اللغة العربية الحديثة نجد لكلمة «ثقافة» معنى آخر من المرجع أنه مستوحى من تعريف الثقافة المتداول حاليا في الموسوعات والقواميس الغربية المعاصرة. فقد أصبحت كلمة «ثقافة» في العربية في معناها المستحدث تدل على العلوم والمعارف والفنون التي يحصلها الفرد عن طريق التعليم؛ كما تدل كذلك على مجموع ما توصلت إليه أمة أو بلاد ما في حقول المعارف من أدب وفكر وفن وصناعة وعلم؛

---

(2) العنوان الأصلي للكتاب هو *Malaise dans la culture* ولكن نظرا إلى أن اللغة الألمانية ليس فيها تمييز واضح بين كلمتي «ثقافة» و«حضارة»، فقد ترجم الكتاب إلى اللغة الفرنسية في المرة الأولى سنة 1934 تحت عنوان *Malaise dans la civilisation*، ثم أعيدت ترجمته إلى نفس اللغة في سنة 1994 تحت العنوان الأصلي : *Le Malaise dans la culture*. وقد أنجزت الترجمة العربية للكتاب سنة 1977 اعتمادا على نص الترجمة الفرنسية الأولى. ونحن في دراستنا نعتمد على الترجمتين الفرنسية والعربية معا. حول تاريخ هذا النص يمكن مراجعة :

— Roudensco Elisabeth, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997.

وأيضا على مجموع العادات والأنظمة الاجتماعية والقيم السائدة في مجتمع معين والخاصة بشعب معين، والتي تميزه عن غيره.

وفي ما يتعلق بمفهوم الثقافة كما هو مستعمل في العلوم الاجتماعية والأنثربولوجية نلاحظ أن دلالته في هذا السياق تحيل في أغلب الأحيان إلى تعريف مشهور يرجع إلى سنة 1871، وقد ظهر لأول مرة في كتاب للعالم الإثنولوجي الإنجليزي إدوارد تايلور (Edward Burnet Tylor 1917-1832) يحمل عنوان «**الثقافة البدائية**». نقرأ في هذا التعريف : «إن الثقافة هي ذلك المركب الكلي الذي يشتمل على المعرفة، والعقائد، والفنون، والأدب، والأخلاق، والقوانين والأعراف، والقدرات، والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع...».

يُستنتج من تعريف تايلور هذا أن الثقافة ظاهرة إنسانية صرفة، فالإنسان وحده الذي يتميز بها دون غيره من الكائنات؛ وأنها تكتسب من خلال الحياة في المجتمع؛ وأنها من حيث المبدأ تتعارض مع الحياة الطبيعية والبدائية التي عاشها البشر في مرحلة غابرة من تاريخهم. ومن اللازم هنا لفت الانتباه إلى أن اللغة الألمانية ليس فيها تمييز واضح بين كلمتي ثقافة (Culture) وحضارة (Civilisation)، وبأن فرويد في جميع نصوصه حول إشكالية الثقافة البشرية سيسير على نفس المنوال في عدم التمييز بين دلالة الكلمتين، ويتضح لنا ذلك من هذا التعريف الذي يقترحه للثقافة والذي يبدو أنه مستلهم من تعريف تايلور نفسه : «أقصد بالثقافة الإنسانية ـــ وأنا أرفض هنا التمييز بين الحضارة والثقافة ـــ كل ما أمكن للحياة البشرية أن ترتفع عن طريقه فوق الشروط الحيوانية وأن تتميز به عن حياة البهائم... وهي تتبدى للملاحظ بوجهين إثنين : فهي تضم من جهة أولى جميع المعارف والمقدرات التي اكتسبها البشر للسيطرة على قوى الطبيعة ولينتزعوا منها الخيرات القمينة بتلبية الحاجات الإنسانية، وتشمل من جهة ثانية على جميع المؤسسات والتنظيمات الضرورية لضبط علاقات البشر فيما بينهم، وبوجه خاص لتوزيع الخيرات المتاحة لهم...»[3].

وعندما نتصفح كتاب **القلق في الثقافة** نلاحظ في البداية وجود قرابة نظرية

(3) عن فرويد سيجموند، **مستقبل وهم**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1974، ص. 8، بتصرف.

واضحة بين هذا الكتاب الذي صدر سنة 1930 وبين كتاب **مستقبل وهم** المنشور ثلاثة سنوات من قبل. ففي الكتابين معا يواصل فرويد تحليل ومناقشة أطروحاته حول الثقافة البشرية ووظيفتها الاجتماعية. وفي الكتاب الذي يعنينا يدور التساؤل الرئيسي حول هذه الثقافة الرفيعة التي شيدتها البشرية خلال مسيرتها التاريخية الطويلة والتي أصبحت مفخرة لها، وحول مكوناتها ومستقبلها ومصير الجنس البشري الخاضع لها. ويعد هذا الكتاب حسب رأي جل النقاد أكثر مؤلفات فرويد ميلا إلى التشاؤم. فقد تحدث فيه بخطاب مباشر وصريح عن خلاصة تجاربه، وضمّنه عصارةَ تأملاته في الجانب المأساوي من الوجود البشري، كما شخّص فيه أعراض القلق المهيمن على مكونات هذه الحضارة القامعة لغرائز الإنسان، وأشار بالبنان إلى مكوناتها التي تعد في نظره مصادر مزمنة لشقاء البشر وبؤسهم.

لنتتبع الآن عن كثب أهم مراحل التحليل الفرويدي لإشكالية الثقافة البشرية كما وردت في هذا الكتاب. ومن المفيد أن نبدأ بالتعريف الجديد الذي يقترحه فرويد للثقافة وهو في الحقيقة صياغة جديدة لتعريفه السابق :

«إن مصطلح الحضارة (أو الثقافة) يشير إلى جملة الصنائع والتنظيمات التي يبعدنا تأسيسها عن الحالة الحيوانية التي كان أسلافنا الأوائل يعيشون عليها والتي تفيد في تحقيق هدفين : حماية الإنسان من الطبيعة، وتنظيم علاقات البشرية فيما بينهم...»[4]. ولعل الفكرة البارزة في هذا التعريف هي التأكيد على أن صروح الثقافة البشرية إنما تُشيّد بدافع من حاجات البشر الماسة والملحة إلى الحماية من جبروت الطبيعة وإلى تنظيم شؤونهم. وسيضيف فرويد لاحقا أنه على أرضية هذه الحاجات ستنمو وتزدهر الثمار السامية للثقافة كالفن والأدب والفلسفة والعلوم.

1 ــ البحث عن اللذة هدف كل إنسان في الحياة :

وبعد أن يُطري فرويد على الثقافة البشرية ويُعلي من شأنها باعتبارها تراثا إنسانيا رفيع المستوى هو أعظم مكتسبات البشرية وإنجازاتها خلال التاريخ، يستهل تحليلاته بطرح تساؤل رئيسي عن الأهداف الحيوية الدائمة التي يسعى كل إنسان إلى تحقيقها من خلال أفعاله وسلوكه وأنشطته. ويجيب بدون تردد بأن البشر قاطبة

(4) فرويد سيجموند، **قلق في الحضارة**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1977، ص ص. 41–42.

يطمحون إلى تحقيق السعادة وإلى الاستمرار في التمتع بها ما أمكنهم ذلك. والمقصود هنا تحقيق السعادة الفردية المتمثلة في الحصول على أكبر قدر من المتع والملذات وتجنب ما يمكن من الآلام وضروب الحرمان. وواضح أن فرويد هنا إنما يذكّر بفرضية هامة في نظرية التحليل النفسي مفادها أن مبدأ اللذة هو الذي يتحكم بكيفية آلية في سيرورة مجريات الحياة النفسية للإنسان، وهو يعبر عن نفسه في شكل توتر مقلق ومؤلم لا يهدأ إلا عن طريق الإشباع أو زوال الألم. نقرأ له في هذا المعنى ما يلي : «... إن ما يحدد الهدف من الحياة ويتحكم منذ البدء في عمليات الجهاز النفسي هو مبدأ اللذة دون غيره، وليس هناك أدنى شك في مدى نفعه، ولكن مسعاه يظل دوما غير قابل للتحقيق بسبب أن الكون بأسره ينتصب ضده ويعارضه، حتى ليمكن القول أن الإنسان لم يخلق ليكون سعيدا»[5].

مكتوب على الإنسان أن يعيش حياته تعسا وشقيا لأن هناك عراقيل عديدة تنتصب ضد مبدإ اللذة الفردية التي يبحث عنها، عراقيل تتجسد في أشكال شتى من المعاناة والألم تلاحقه من جميع الجهات، بل وتهدد حياته وتحول دون تحقيق سعادته. ويمكن إرجاع تلك العراقيل إلى مصادر ثلاثة رئيسية :

ــ هناك أولا هذه الطبيعة الجبارة التي يحيا الإنسان فيها وتحيط به وتحاصره. لا يمكن الإدعاء بشأنها بأن البشرية قد أحكمت سيطرتها عليها تمام الإحكام، فهي لاتزال وستظل تعيش تحت رحمتها. وقواها العارمة ستبقى في كل لحظة مهددة بتدمير ما شيدته خلال قرون عديدة. ثم هناك ثانيا جسم الإنسان وهو ذاته جزء من الطبيعة، وهو عاجز عن مقاومة الرغبات والاستغناء عن الملذات، كما أن من المقدر عليه أن يعتريه الوهن مع مرور الزمن ويشيخ وتتدهور حالته حتى يلحقه الموت. إنه سيبقى أبد الدهر محدودا في وظائفه وقدراته على التكيف وقابلا للفناء. وهناك ثالثا وأخيرا الآلام المترتبة عن إكراهات الحياة الاجتماعية وعلاقات البشر فيما بينهم.

ينجم عن هذه المصادر الثلاثة الرئيسية المزمنة، التي تقف ضد تحقيق السعادة الفردية للبشر، أن الإنسان سيظل دوما محكوما عليه بالشقاء بسبب اضطراره إلى

(5) **المصدر نفسه**، ص. 23.

العزوف عن مبدإ اللذة والرضوخ لمبدإ الواقع. ويستغرب فرويد كيف أن البشرية، رغم كونها خضعت منذ فجر تاريخها لتعاليم دينية وأخلاقية مختلفة، وشيدت مؤسسات ثقافية عظيمة، وسنت منظومات عديدة من القوانين رمت من ورائها إلى تنظيم العلاقات الاجتماعية سواء ضمن الأسرة أو ضمن الدولة أو ضمن المجتمع، كيف أنها ورغم تلك المنجزات لاتزال حتى الآن عاجزة عن توفير الحماية والمنفعة الكاملة للإنسان. ألا تعود أسباب ذلك إلى وجود قانون خفي يجب البحث عنه هذه المرة في طبيعة نفوس البشر أنفسهم ؟

إن الإنسان ليضطر تحت ضغط تلك العراقيل إلى الحد من طموحه في تحقيق السعادة وإلى التخلي عن البحث الإيجابي عن المتع والملذات في حد ذاتها، بحيث تغدو غايته محصورة فقط في محاولة التغلب على الألم وتفاديه. وهكذا نراه مكرهاً على إقناع نفسه بأنه سعيد لمجرد أنه يفلح أحيانا في مقاومة الآلام التي يعاني منها أو على الأقل في التخفيف من وطأتها. ولقد لجأ البشر ومنذ فجر تاريخهم الثقافي إلى مجموعة متنوعة من الطرق والأساليب لتحقيق سعادتهم وتجنب معاناتهم للألم والشقاء. ونستعرض هنا مع فرويد نماذج من تلك الطرق مشهورة ومتواتر ذكرُها في المذاهب الفلسفية والحكم البشرية القديمة :

ــ إن نمط الحياة الأكثر جاذبية وإغراء بالنسبة للإنسان كان بدون شك هو البحث المتواصل عن المتع والملذات، ولاستعمال جميع الوسائل لتلبية الرغبات والنزوات، والسعي إلى إرضائها بدون حدود ولا قيود. ولكن تراكم تجارب البشر أثبت أن السير في هذا الطريق ينتهي دائما بالندم؛ وأن عقاب الطبيعة أو المجتمع يترصد دائما سالكيه.

ــ وعندما يقتنع الإنسان بأن تحقيق سعادته الفردية يقوم في البحث عن الطمأنينة والسكينة وراحة النفس وتفادي الألم المترتب عن الحياة الاجتماعية وعن العلاقات مع الآخرين، فليس له من ملاذ آخر سوى الاعتزال والابتعاد عن الناس والتزام حياة الوحدة.

ــ ولقد اكتشف البشر منذ القديم طريقا آخر للتحرر من ضغوط الواقع وإبعاد شبح التعاسة عنهم تمثل في تناول المواد المخدرة. وإذا كانت هذه المواد في البداية تساعد على تسكين الإحساسات المزعجة لفترة معينة وخلق إحساسات محببة

وفورية؛ فهي لا تلبث أن تُسقط متناوليها في شباك الإدمان والتبعية، وتلحق بأجسامهم وأنفسهم أضرارا وآلاما أخرى أشد فظاعة.

ـــ وقد راود الإنسان دائما الأملُ في أن يحقق سعادته الفردية ويعيش في راحة وسكينة لو تمكن يوما ما من التصدي لدوافعه الغريزية ذاتها باعتبارها منبع الآلام التي يعاني منها. وقد أفاضت الحكم الشرقية وخاصة منها الفلسفات الهندية في ذكر منافع هذا الأسلوب ونجاعته في تمكين الإنسان من التحكم في نشاطه الغريزي عن طريق القيام بتمارين رياضية معينة يبدو أنها تساعد كثيرا على تحرير النفس من أسر الطاقات الحسية.

ـــ وبدلا من اللجوء إلى قمع الغرائز ومحاولة التحكم فيها اتقاءً للألم، ثمة وسيلة أخرى تقوم في تحويل أهداف النشاط الغريزي للإنسان نحو غايات سامية يرضى عنها المجتمع، وذلك عن طريق إعلائها وتوجيهها نحو أنشطة فكرية وفنية وعلمية يحصل الإنسان منها على مقدار رفيع من اللذة. ولكن عيب هذه الطريقة أنها تتطلب استعدادات ومواهب كبيرة ليست متوفرة لدى الجميع.

ـــ وعندما يترسخ الاعتقاد في ذهن الإنسان اليائس بأن الواقع هو مصدر جميع آلامه ومعاناته وهو الذي يجعل حياته عبءً لا يطاق، فإنه ينساق لا شعوريا وراء وهم أن السعادة تتحقق في الكف عن التعامل مع هذا الواقع وتجاهله وإنكاره. وهكذا ينتهي به المطاف تدريجيا إلى استعمال الخيال والأحلام والهذيان لتشييد واقع آخر خال من المنغصات التي لا يطيقها وأكثر انسجاما مع رغباته. ولكن هذا الطريق السرابي يفضي بسالكيه في غالب الأحيان إلى المرض النفسي وإلى الجنون. وخشية الوقوع في براثين هذيانات فردية تقود حتما إلى مثل هذه النهاية المأساوية، يميل بعض الناس بدون وعي إلى الانخراط في هذيانات جماعية مثل الإيديولوجيات وأشكال التطرف الديني، ناشذين فيها الاحتماء ضد الألم وتحقيق سعادة جماعية تقيهم شر العصابات الفردية.

ـــ وهناك من البشر من يرى أن السعادة الحقة تكمن في أن يجعل الإنسان من الحب أهم شيء في حياته، في أن يؤمن بأنه إذا كان محبّاً ومحبوبا ففي وسع هذا الحب أن يمنحه السعادة المثلى التي يطمح إلى تحقيقها. ولا يبدو أن فرويد يشاطر تماما مثل هذا الرأي، إذ هو يعتبر أن الحب يعد مصدرا آخر للشقاء

والمعاناة، بسبب أننا مهددون دائما بفقدان الشخص المحبوب أو بفقدان حبه، إما نتيجة للهجران والخيانة، أو بسبب الفراق أو الموت.

ويخلص فرويد، من هذا الاستعراض للطرائق والأساليب المتنوعة التي لجأ إليها البشر في مختلف العصور رغبة في تحقيق السعادة واتقاء للألم، إلى أن هناك وفرة في المسالك ولكن لا مسلك منها يفضي إلى السعادة بصفة أكيدة. وفي نظره أن التكوين النفسي للفرد وحده الذي يلعب دورا هاما في تحديد مدى قدرته على التكيف مع الواقع والوجهة التي سيصب فيها اهتماماته. وهذا يعني بالنسبة إليه في خاتمة المطاف أن البرنامج الذي يفرضه مبدأ اللذة على البشر غير قابل للتحقيق.

2 ــ الثقافة تزدهر على حساب الطاقة الجنسية المكبوتة :

الظاهر مما تقدم أن الإنسان مقدّر عليه الشقاء لأن مبدأ اللذة المتحكم في سلوكه غير قابل للتحقيق، بسبب الواقع الذي يعارضه وينصِّبُ ضده عراقيل كثيرة. ورغم وفرة المسالك المقترحة للتحرر من هذه العراقيل يبدو ألا مسلك منها بإمكانه أن يعد بسعادة مضمونة. هذه خلاصة من شأنها أن تقربنا من فهم المضمون الأساسي لأطروحة فرويد حول الثقافة : إن الحياة الثقافية للإنسان وفي مختلف تجلياتها تستمد قوتها من منبع الطاقة الجنسية المكبوتة. وانسجاما مع هذا المضمون يمضي فرويد إلى التأكيد بأن البشرية إذا كانت حقا تدين للثقافة بأفضل ما تملكه وتتحلى به من صفات ومزايا نبيلة، فإلى الثقافة يرجع كذلك القسم الكبير مما تعاني منه من آلام بسبب الضرر الكبير الذي تلحقه بغرائز الإنسان، وخاصة منها الغريزة الجنسية. إن كل حضارة تعارض صراحة مبدأ اللذة الذي رأينا أنه غاية كل نشاط بشري، وبالتالي كل حضارة مضطرة لأن تشيد نفسها على الإكراه وعلى نكران الدوافع الغريزية.

وقد دافع فرويد سابقا سواء في **الطوطم والطابو** أو في **مستقبل وهم** عن فرضية مفادها أن الخطوات الأولى في طريق بناء الحضارة وتنظيم العلاقات الاجتماعية بين البشر تمثلت في حدث إقرار تحريم الاتصال الجنسي بالأقارب. وهذا التحريم يعادل في نظره «أعنف حرمان أصيب به الكائن الإنساني في حياته العاطفية والجنسية»[6] وقد ترتب عنه أن الإرضاء الأول والطبيعي للدوافع الجنسية عند

(6) **المصدر نفسه**، ص. 61.

الإنسان غدا مستحيلا بمفعول هذا الحاجز الثقافي. ويبدو أن الحضارة البشرية كلما تقدمت في مدارج الرقي كلما اشتد تضييقها للخناق على الحياة الجنسية. وكثير من المشاعر والإحساسات التي كان الأسلاف يستمدون منها اللذة والمتعة غدت بفضل التقدم الحضاري محرمة ومحظورة. وعندما لا يستطيع الإنسان تحمل درجة العزوف والزهد التي يتطلبها منه المجتمع باسم مثله العليا الثقافية، فإنه يصبح مرتعا للصراع بين دوافع متناقضة، كما تتراكم عنده الأسباب التي تلقي به في أحضان العصاب (La névrose). ذلك لأن القدر الذي يخصصه من طاقته لاحترام تلك المثل إنما يقتطعه من حياته الجنسية.

واضح لنا الآن أن التطور الشاق للثقافة يتم، من منظور نظرية التحليل النفسي، على حساب قمع الغريزة الجنسية. ولكن هذه النظرية نفسها تؤكد أن المجتمعات البشرية لم تضيق الخناق تماما على هذه الغريزة، بل حرصت دائما على ترك منافذ و«أقنية» مفتوحة لإرضائها وإشباعها. فقد أباحت العلاقات الجنسية بشرط أن تتم داخل مؤسسة الزواج المشروع وخارج دائرة الأقارب المحرمين. ومن ناحية أخرى لم يخل القمع الثقافي للغريزة الجنسية من فوائد جمة عادت على البشرية : فقد مكّن البشر من الحياة الاجتماعية المشتركة، كما أن الثقافة والمؤسسات التي تجسدها مثل الأسرة والدولة ساهمت في تقديم ضروب العزاء والتخفيف من أشكال الشقاء والإحباط والحرمان الناتجة عن علاقات البشر فيما بينهم، هذا فضلا عن ازدهار الثمار السامية للثقافة كالفن والأدب والفلسفة والعلوم.

3 ــ الثقافة تحمي البشر من أنفسهم ومن الطبيعة :

وبغض النظر عن الفوائد التي عادت بها الثقافة على البشر، فإن وجهها الآخر القائم على الإرغام والإكراه ومعارضة مبدإ اللذة، يحوِّلها هي ذاتها إلى مصدر إضافي لتعاسة البشر وبالتالي إلى موضوع للانتقاد والرفض. وبالفعل لا يخلو أي مجتمع بشري من أناس يرفضون الثقافة ضمنا أو صراحة لكونها في نظرهم مسؤولة إلى حد كبير عن شقاء وبؤس البشر؛ ويدعون إلى إلغاء المطالب الأخلاقية التي تفرضها بل إلى التخلي عن هذه الحضارة نفسها والعودة إلى الحياة الطبيعية البدائية، فهذه العودة وحدها كفيلة في نظرهم بتحقيق السعادة التي افتقدها الإنسان في ظل الحضارة القامعة !

وفي رأي فرويد إن الموقف الرافض للثقافة والداعي إلى العودة إلى الحالة الطبيعية، يتجاهل كون الثقافة تقوم بدور هام هو حماية البشر من بني جنسهم ومن أنفسهم كذلك. وإذا بدا حقا أن الإنسان عاجز عن تحقيق سعادته الكاملة داخل الثقافة، فهو في الوقت ذاته غير قادر أيضا على الحفاظ على حياته بدونها. ولو ألغيت الثقافة وحطمت القيود التي تفرضها على البشر لما بقي شيء آخر سوى الحالة الطبيعية، وهذه يصعب تحملها أكثر من الثقافة بكثير. فالثقافة في نهاية المطاف هي «صراع الجنس البشري من أجل البقاء»[7].

كما أن هذا الموقف يتناسى الحقيقة القاسية التي عبر عنها الفيلسوف الأنجليزي توماس هوبز (Thomas Hobbes) عندما أعلن أن «**الإنسان ذئب للإنسان**». والتي أكد فرويد نفسه مضمونها بعباراته الخاصة «... إن النزعة العدوانية تمثل استعدادا غريزيا بدائيا ومستقلا بذاته لدى الكائن البشري..»[8]. وهذا الاستعداد الذي يبدو وكأنه مصدر آخر للذة ومكمل للحب الجنسي، هو الذي يؤلب البشر ضد بعضهم البعض ويشكل بالتالي العامل الرئيسي للخلل القائم في العلاقات الاجتماعية، ويهدد المجتمع المتحضر نفسه بالانهيار والدمار. فليس الإنسان بذلك الكائن الطيب الذي لا يدافع عن نفسه إلا إذا هوجم، إنما هو كائن تنطوي مكوناته الغريزية على قدر كبير من العدوانية : إنه نزّاعٌ إلى تلبية حاجته العدوانية على حساب قريبه : يستغله جنسيا ويستغل عمله بدون مقابل ويغتصب ممتلكاته ويذلُّه ويلحق به الألم والضرر ويضطهده ويقتله[9].

إن التاريخ البشري ليطفح بالأمثلة الكثيرة عن أشكال الوحشية والتعذيب التي مارسها البشر ضد بعضهم البعض خلال الحروب السياسية والدينية والاقتصادية. وإزاء دروس الحياة وعبر التاريخ من يجرؤ على دحض حقيقة أن النزوع إلى العدوان والحرب هو أقرب إلى طبيعة الإنسان من ميله إلى السلم، وأن النزعة العدوانية متأصلة فيه وأنها إذا لم تجد متنفسا ومنفذا خارجيا فإنها يمكن أن تؤدي إلى التدمير

---

(7) **المصدر نفسه**، ص. 88.

(8) **المصدر نفسه**، ص. 86.

(9) **المصدر نفسه**، ص. 61.

الذاتي ؟ ولعل التذكير بهذه الحقيقة كاف وحده لتبرير وجود الثقافة وتقبل ما فيها من إكراه، وقبول أشكال التنظيم الاجتماعي الذي تفرضه.

وإذا كان من الصعب جدا وضع نهاية للصراع الدائم بين البشر نتيجة للدوافع العدوانية المتأصلة فيهم، فمن الممكن في هذه الحالة على الأقل التخفيف من حدة الآلام التي يجلبها. ولهذا الغرض تلجأ الثقافة إلى خلق علاقات اجتماعية بديلة مفروغة من شحناتها الجنسية والعدوانية وقائمة على المحبة والتآخي والتعاون والتآزر؛ علاقات قائمة على احترام وتطبيق مضامين القاعدة الأخلاقية التي تقول : «يجب على الإنسان أن يحب قريبه كما يحب نفسه». وفي نظر فرويد ما من شيء يناقض الطبيعة البشرية الأولية مثلما يناقضها هذا المثل الأعلى الأخلاقي، فجميع المحاولات المبذولة من أجل تحقيقه على أرض الواقع تبوء دائما بالفشل، لأنه يتجاهل تماما أن النزعة العدوانية متجذرة في الطبيعة البشرية وأن عداء البشر بعضهم لبعض يكاد يتخذ طابعا كونيا[10] .

وفضلا عن ذلك فإن دعوى أنصار الحب والتآزر والتآخي بين البشر تصطدم بهذه الواقعة الأنثروبولوجية الأولية : إن البحث عن المتعة واللذة الشخصية هو مطلب حيوي أساسي بالنسبة لكل فرد من البشر. وإذا وجدت هناك حالات نادرة أفلحت فيها الجهود البشرية في توحيد الناس داخل أنظمة من علاقات التعاون والتآخي مفروغة من الحب الجنسي، فإن تلك العلاقات لا يمكن أن تقوم وتنمو وتستمر إلا بتحويل النزوع العدواني وتوجيهه ضد فئات أخرى من نفس المجتمع أو خارجه، وجعلها موضوعا جديدا للنزعة العدوانية. مما يثبت بجلاء أن الأهواء الغريزية أقوى من الاهتمامات العقلية، وبالتالي يجعل مهمة الحضارة والحالة هذه شاقة ويتطلب منها تجنيد الإمكانيات التي تتوفر عليها للحد من العدوانية البشرية والتقليص ما أمكن من مظاهرها.

4 ــ الثقافة تراقب وتكبح نزعة العدوان عند الإنسان :

وعندما يتطرق فرويد إلى مجمل الطرق التي تلجأ إليها الثقافة لمراقبة الدوافع العدوانية الغريزية عند الأفراد، فإنه سيولي كامل عنايته لتلك التي تقع على المستوى

---

(10) **المصدر نفسه**، ص. 73.

النفسي الصرف أو لنقل أنها آليات نفسية بالأساس. وأولاها وأهمها تتمثل في نشاط نفسي لا شعوري متميز، يسميه فرويد، في سياق وصفه لمستويات الجهاز النفسي عند الإنسان، «الأنا الأعلى : (Le Surmoi)». وهو فعالية نفسية تنشأ على امتداد فترة الطفولة بفعل تأثيرات ورواسب التربية الأولى والضغوط الوالدية والاجتماعية على الطفل، لكي يتخلى عن نزعاته الأنانية ودوافعه الحيوانية ويتكيف مع مبدإ الواقع.

يتشكل «الأنا الأعلى» إذن وبالتدريج، من الأوامر والنواهي التي يصدرها الوالدان والتي تستمر حية بكيفية لا شعورية في نفسية الطفل. إنه بمثابة الضمير الأخلاقي الذي يحكم على سلوك الشخص وأفعاله من منظور قيمتي الخير والشر والثواب والعقاب؛ على أن نفهم من «الخير» هنا ما يرضى عنه الآباء ومن «الشر» ما يرفضونه. ولكن الآباء أنفسهم موجهون بما يرضى عنه المجتمع وبالتالي فهم الذين ينقلون إلى الطفل طريقة التفكير السائدة في مجتمعهم. إن «الأنا الأعلى» هو في نهاية المطاف سلطة نفسية تمثِّل سلطة الوالدين، وسلطة المجتمع، وسلطة الدين، وسلطة الثقافة، وتنوب عن هذه السلط جميعها. إنه سلطة تقوم بدور القاضي النفسي الذي يراقب في خفاء أفعال الشخص ونياته، ويحاكمه ويوجهه ويهدده بالعقاب إن تمادى.

وعن «الأنا الأعلى» يتولد في نفوس الأفراد، عندما يخترقون قواعد المحرمات وخاصة فيما يتعلق بالحياة الجنسية أو يخالفون القيم الأخلاقية السائدة، ما يسميه فرويد الإحساس بالندم وبالذنب (Le sentiment de culpabilité). ويعاش هذا الإحساس كقلق عميق لا يعرف مصدره ويُعزى إلى أسباب عدة. وينشأ عند الطفل في البداية من القلق الذي يعاني منه تجاه سلطة الأب القوية وخوفا من فقدان عطفه وحبه وحمايته. ولكن مع مرور الزمن تُستبطن آثار هذه السلطة في نفسية الطفل وتصبح مصدرا داخليا للنقد والتأنيب. ويتقوى هذا المصدر باستمرار بفعل ضغوط القيم الأخلاقية والمثل العليا الثقافية السائدة في المجتمع. وهكذا كلما أتى الإنسان عملا مشينا ومخلا بتلك القيم، بادر «الأنا الأعلى» بمعاتبته ومعاقبته بواسطة مجموعة من المشاعر المؤلمة كالقلق والحسرة والندم والخوف من العقاب، دورها حثه على التوبة وإصلاح خطئه.

وإلى جانب الإحساس بالندم وبالذنب، تتوفّر الثقافة على إمكانية نفسية أخرى للتخفيف من طغيان الدوافع الغريزية عند الإنسان تسمى في خطاب نظرية التحليل النفسي «الإعلاء والتسامي : (La sublimation)». وتقوم في أن يمارس الإنسان مجموعة من الأنشطة النفسية التعويضية الراقية في ميادين الفكر والأدب والفن والعلم ويحصل منها على مقدار من الرضا عن النفس ومن المتعة البديلة. ووظيفة هذه الإمكانية هي التخفيف من حدة الصراع بين الدوافع الغريزية والثقافة، فبواسطتها يتم تحويل أهداف الدوافع الجنسية والعدوانية نحو موضوعات وغايات أخرى يقبلها المجتمع ولا يعارض تلبيتها العالم الخارجي أو يقابلها بالتحدي. ولكنها تبقى مع ذلك إمكانية محدودة لأنها ليست في متناول الجميع وهي متاحة بالأحرى للعباقرة والموهوبين من البشر[11].

و«الإعلاء والتسامي» كآلية نفسية (Mécanisme psychique) ممكن بفضل هاتين الواقعتين المثبتين في نظرية التحليل النفسي : من ناحية أولى يلاحظ أن الرغبات الجنسية هي وحدها من بين جميع الرغبات الغريزية الأخرى للإنسان التي ووجِهَت طيلة التاريخ البشري ولاتزال تواجَه بأكبر قدر من القمع والكبت، في حين ثمة أنشطة وفعاليات أخرى للإنسان لا تثير مواقف من هذا القبيل. وفي نفس السياق يلاحظ كذلك أن الفتيان في المجتمعات البشرية الحالية يصبحون مؤهلين جسميا وبيولوجيا لممارسة النشاط الجنسي العادي ابتداء من سن المراهقة، ولكن لا يسمح لهم بذلك في غالب الأحيان إلا بعد مرور خمس أو ست سنوات أخرى على تلك السن، وضمن شروط وقنوات يقبلها المجتمع. وتساهم في هذا التأخير أيضا الطرق التقليدية في التربية والتعليم التي تربط موضوع الحياة الجنسية بالخطيئة وبالمحرمات. ومن ناحية ثانية يلاحظ أن الرغبات النابعة من الغريزة الجنسية لها طبيعة متميزة فهي وحدها، وعلى خلاف باقي غرائز الكائن البشري الأخرى، قادرة على إيجاد منفذ لتهدئة توترها ولإشباعها ولو جزئيا عن طريق الخيال والأنشطة التعويضية؛ في حين أن الخيال والأحلام وحدهما لا يكفيان لإشباع الحاجات الغريزية الأخرى كالجوع والظمإ مثلا !

بواسطة فرضية «الإعلاء والتسامي»، أمكن لنظرية التحليل النفسي أن تفسر

(11) **المصدر نفسه**، ص. 27.

كيف تتخلى الغريزة عن مصلحتها الحيوية المباشرة وتنخرط في سيرورة التنشئة الاجتماعية وبناء الثقافة. فبين الإرضاء المباشر للدوافع الغريزية وبين الكبت والإحباط والحرمان، يتوفر الفرد على هذه الإمكانية النفسية للتوفيق بين دوافعه الغريزية وبين الدوافع العقلية التي تتطلبها الثقافة. إنها إمكانية للتعويض تجعله قادرا على تغيير الهدف الجنسي الأصلي واستبداله بهدف آخر قريب منه من الناحية النفسية ولكنه لا يكتسي، ظاهريا على الأقل، أي طابع جنسي. إن هذا التحويل (Transfert) للدافع الجنسي الغريزي هو الذي يسمح بتوجيه الطاقة وتفريغها في غايات المثل العليا الثقافية[12].

5 ـــ الثقافة والقلق ومصير الإنسان :

في ختام هذه الدراسة نلخص بالقول بأن التحليل المقدم فيها يبرز أن فرويد في كتابه **قلق في الثقافة** عرَّف الثقافة باعتبارها مؤسسة نشأت عبر تاريخ البشرية الطويل كسلطة تراقب عملية إشباع الغرائز الجنسية والعدوانية عند الإنسان، وتهدف إلى إخراجه من حالة طبيعته الحيوانية، وحماية البشر من الطبيعة ومن أنفسهم ومن بني جنسهم كذلك، وتمكينهم من الحياة الاجتماعية المشتركة وإقرار السلم الاجتماعي. وإذا كان فرويد قد دافع بحماس عن ضرورة وجود هذه المؤسسة ضد الداعين إلى نبذها والعودة إلى الحالة الطبيعية، فإنه في الوقت ذاته لم يتنكر لحظة لكون الحياة الثقافية إنما تأخذ قوتها من منبع الطاقة الجنسية المكبوتة. كما لم يخف أن التوتر والقلق المزمن الذي يسكن البشر نابع من طبيعة مكونات الثقافة التي تجبرهم على الخضوع لدرجات قصوى من قمع دوافعهم الغريزية.. لقد أقر في عبارات لا لبس فيها بأن القلق ينتاب الفرد البشري تجاه الحضارة ويسكنه باعتباره كائنا غريزيا. وبأن جذوره نابعة من التوتر الحاصل بين طبيعته الحيوانية التي تضمحل وتضعف شيئا فشيئا منذ أصول البشرية، وبين طبيعته الثقافية التي لا تفتأ تتقدم على حساب الغريزة.

وإذا كانت الثقافة تفرض على الإنسان بذل تضحيات باهظة الثمن، ليس فقط

(12) تراجع هنا دراسة بول لوران أسون عن «الثقافة والحضارة عند فرويد ونيتشه :

— Assoun Paul-Laurent, «Culture et civilisation», in *Freud et Nietzsche*, Paris, P.U.F., 1980.

على حساب نشاطه الجنسي، بل أيضا على حساب النزعة العدوانية المتأصلة فيه، فيمكن أن نفهم في هذه الحال لماذا يصعب عليه تحقيق سعادته في ظلها. وهنا تتبادر إلى الذهن مجموعة من الأسئلة حول مصير الجنس البشري وهل هناك أمل في النجاح في تخفيف العبء الواقع على كاهل البشر بحكم اضطرارهم إلى الحياة في حضن الثقافة وبالتالي إلى التضحية بغرائزهم؛ وهل سيكون في وسع تقدم الحضارة مستقبلا التغلب على الخلل الذي تحدثه نزعة العدوان والتدمير في الحياة الاجتماعية المشتركة والذي قد يفضي في نهاية المطاف إلى فناء البشرية ؟ يرفض فرويد إعطاء أجوبة صريحة ومباشرة عن تلك الأسئلة، كما يرفض اقتراح حلول طوباوية تحمل في ثناياها العزاء والأمل على غرار رؤى المبشرين والمصلحين والثوريين. والظاهر أنه يفضل تركها معلقة ومفتوحة وكأنما غايته من وراء كتاب **قلق في الثقافة** هي فقط تشخيص مكونات هذه الحضارة القامعة لغرائز للإنسان بدون الإصرار على النصح بعلاج بديل أو إصلاح معين[13].

ونتساءل في الختام، وبعدما اطلعنا على مجمل مضامين نظرية فرويد في الثقافة هل من حقنا الحكم عليها بأنها نظرية قائمة ومتشائمة تقدم تصورا يائسا عن حياة البشر وتاريخهم الحافل بالحروب المدمرة، وفاقدا للأمل في احتمال أن يفلحوا يوما ما في السيطرة التامة على غرائزهم ؟ هناك بالفعل نقاد كثيرون يميلون إلى تبني موقف من هذا القبيل وإصرار مثل هذا الحكم، ومنهم من ينتمي مذهبيا إلى مدرسة التحليل النفسي ذاتها كإريك فروم (E. Fromm)، وهربرت ماركوز (H. Marcuse) ولكن إلى جانب هؤلاء توجد فئة أخرى من النقاد لها رأي آخر مفاده أن من الضروري النظر إلى موقف فرويد من الثقافة من زاوية أنه يندرج في سياق سيرورة عقلانية فلسفة الأنوار. وعلى هذا الأساس فإن الصفحات المتشائمة التي حررها في كتابه **القلق في الثقافة** حول القمع الجنسي وحول نزعة العدوان والتدمير التي تعشش في طبيعة الإنسان، إنما تشكل بالأحرى إنذارا بما يمكن أن يقع ويحدث إذا لم يأخذ العقل بزمام الأمور. إن فرويد، ورغم تشاؤمه الجلي، مقتنع بأنه لابد من مرور زمن طويل قبل أن يفلح العمل العقلي في التغلب على الاعتراضات الأنانية والغريزية. وكان قد عبر عن نفس المعنى في نص آخر عندما أعلن بأن من العناصر

---

(13) فرويد سيجموند، **قلق في الحضارة**، ص. 117.

النادرة التي تسمح للبشرية أن تعانق الأمل والتفاؤل «أن صوت العقل لابد أن يسمع في نهاية المطاف... وأن ما من شيء يستطيع أن يقاوم على المدى الطويل العقل والتجربة»[14].

قائمة المراجع

• فرويد سيجموند، **قلق في الحضارة**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1977.

• فرويد سيجموند، **موسى والتوحيد**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1973.

• فرويد سيجموند، **مستقبل وهم**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1974.

• فرويد سيجموند، **أفكار لأزمنة الحرب والموت**، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، 1977.

• فرويد سيجموند، «لماذا الحرب ؟»، رسالة فرويد إلى ألبرت أنشتاين (شتنبر 1932)، ضمن كتاب **أفكار لأزمنة الحرب والموت**، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، 1977.

Ouvrages de Sigmund Freud :

• *Totem et Tabou*, Paris, Payot, 1951.

• *L'Avenir d'une illusion*, Paris, P.U.F., 1961.

• *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F., 1971.

• Assoun Paul-Laurent, «Culture et civilisation», in *Freud et Nietzsche*, Paris, P.U.F., 1980.

• Roudensco Elisabeth, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997.

• Kaufmann Pierre, «La théorie freudienne de la culture», in *Histoire de la philosophie* : Le XX siècle, Paris, Hachette, 1974.

---

(14) فرويد سيجموند، «**مستقبل وهم**»، ص. 74.

ما أبعاد الخيال وحدودها ؟

محمد مفتاح

كلية الآداب ـــ الرباط

تمهيد :

أصبحت مفاهيم الخيال والتَّخْييل والتخيُّل والمخيال والمخيلة سائدة في الدراسات المعاصرة، سواء أكانت هذه الدراسات خاصة بعلم الأُناسة، أو بعلم النفس، أو بالعلم المعرفي، أو بفلسفة الذهن، أو بالفلسفة بصفة عامة. وتبيّن تلك الدراسات في هذه الميادين المعرفيّة المتنوعة صعوبة تحديد مثل هذه المفاهيم تحديدا جامعا مانعا مستوفيّا لقواعد التَّحْديد المتوارثة والمتداولة بين المختصّين. وعليه، فإن مهمّتنا، في هذا البحث، ليس الإتيان بما لم يستطع إيتاءه الأوائل، وإنما كل ما نسعى إليه هو أن **نرسم** الخيال باعتباره **واسطة؛ الخيال، إذن، واسطة**. واسطة بين طرفين أو جزءين أو ثقافتين أو حضارتين؛ على أن نبين مدى هذه الوساطة وأبعادها وحدودها.

تِبيانا لكل هذا، فإننا سنتناول، أولا، مسألة تأريخية الخيال كما اعتبرته الكتب الدينية والفلسفية غير الإسلامية والإسلامية، ثم تجليات هذا الاعتبار في الشعْرية العربية، ثم كيفية توظيف الخيال في إقامة تواصل بيننا وبين غيرنا، التواصل المثمر والمفيد.

I ـــ تأريخية الخيال :

من يراجع التراث القديم بكتبه الدينية والفلسفية والأدبية يجد مواقف متعددة تجاه الخيال، وإن كانت هناك نواة جامعة بينها؛ تلك هي الحذرُ من الخيال ومراقبته.

1 ـــ الكتب الدينية :

يظهر مما ورد في التوراة أن الجذر الذي يعني الخيال في الثقافة العبرية يدل

على الذنب والإثم والوزر لأن الخيال يؤدي إلى الإشراك بالله ومعصيته وارتكاب الآثام بالانقياد إلى الأهواء والعواطف وتحكيم الغرائز؛ أو لم يتسبب الخيال في إخراج آدم وزوجه من الجنة ؟ ومن يطالع المعاجم العربية ويبحث في معاني جذر (خ.ي.ل) يجد المعاني الأساسية التالية : الوهم، والطيف، والظل... والكبر، والعجب، والوزر، والذنب.

ومما سبق يظهر أن هناك تماثلا كبيرا بين معاني ما تدل عليه اللفظة الخاصة في العبرية، وبين معاني ما يدل عليه جذر (خ.ي.ل) في العربية، ولا عجب في هذا مادامت اللغتان تنتميان إلى أسرة واحدة، وما دامت الثقافتان والحضارتان تتداخلان وتتقاطعان وتتفاعلان، ومادامت التصورات البشرية في نواتها واحدة[1]؛ بل يتجاوز الأمر اللغة إلى الاشتراك في الأوليات الإنسانية.

2 ــ الكتب الفلسفية :

كان لهذه النواة امتداداتها في الثقافة اليونانية الهلينية مع مراعاة التطورات التأريخية. هكذا يجد القارىء كلمات ترجمت إلى العبرية بالخيال أو التخيل، أو الوهم أو التوهم، أو الفَنْطاسيا، وكلها تعني الشيء الذي لا وجود له في الواقع، والشيء الغلط، والشيء المضاد إلى الأخلاق؛ يمكن الاكتفاء بمثالين اثنين للتدليل على هذا الموقف من فَعَّاليَّة الخيال.

أ ــ أفــلاطــون :

عند أفلاطون العالم متكون من عالم المثل، وعالم الطبيعة المحاكية لعالم المثل، وعالم محاكاة المحاكاة مثل الفن والتصوير والتشكيل؛ أي أن الخيال درجة ثالثة. الخيال عنده تشويه وتحريف لعالم الطبيعة، ولعالم المثل[2]. ذلك أن «الفنان والموسيقي والشاعر يعيدون إنتاج أشياء العالم المحسوس أو يحاكُونه»[3]؛ وهذا

---

(1) محمد مفتاح، **مشكاة المفاهيم، النقد المعرفي والمثاقفة**، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء، المغرب، 2000.

(2) مصطفى النحال، «من الخيال إلى المتخيل : سراب المفهوم»، **فكر ونقد**، العدد 33، نوفمبر 2000، ص 73–88، وهذا العدد جعل محورا له «الخيال».

(3) — Luiz Costa Lima, «Control of The Imaginary, Reason and Imagination», in **Moder Times**, The University of Minnesota, 1988, p. VII.

المعيد للإنتاج يحاكي «شيئا ظاهريّا»[4]، «إن المقلد أو صانع الصور لا يعلم عن الوجود الحق شيئاً، وإنما يعرف المظاهر وحدها»[5].

ب ــ أرســطــو :

بيد أن أرسطو أنزل الخيال من الميتافيزيقا إلى علم النفس أي إلى الإنسان؛ هذا الإنسان الذي له فطر وملكات، لكنْ أين موقع هذه الملكة ؟ من يقرأ تراث أرسطو في «علم النفس» وخصوصا كتاب النفس يجد لديه أن هناك ثلاث مناطق تحتوي كل منها على آلات وملكات؛ هناك منطقة الحس التي تحتوي على الحواس الخمس من سمع وشم وبصر وذوق ولمس؛ وهناك منطقة وسطى فيها ملكة المخيلة، والخيال، والوهم والتوهم؛ وهناك منطقة ثالثة تحتوي على الملكات المفكرة والمتعقّلة؛ وعلى هذا، فإن الخيال وساطة بين المحسوسات والمعقولات، وأداة ربط وتركيب؛ وهناك أدلة كثيرة على رتبة ملكة الخيال ووظيفتها، يمكن الاكتفاء بقول الكندي التالي : «التوهم هو الفنطازيا. قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها. ويقال الفنطازيا هو التخيل، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها»[6].

الخيال عند أرسطو وأتباعه يعتمد على ما تدركه الحواس، بل قد يتجاوز ما تدركه الحواس فينفذ أحيانا إلى جواهر الأشياء. وبذلك يصير الشعر أهم من التاريخ وأقرب إلى الفلسفة. ولكن هل ذهب أرسطو في هذا المذهب إلى أقصاه[7] ؟ ذلك أن أرسطو كانت تحكمه ابستمولوجية وضعية تسلم باستقلال الكائنات والكيانات في العالم الطبيعي، أرسطو بقي سجين الاستقلال الانطولوجي لكل كائن حي؛ ولكن هناك كيانات بينها خواص مشتركة مما يجعلها تكون جنسا نقيا. فما مدى صحة أطروحة نقاء الأجناس ؟ قد يتحقق نقاء الأجناس لأرسطو

---

(4) أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة فؤاد زكرياء، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ص 365، انظر المقال المذكور أعلاه.

(5) **ما تقدم أعلاه**، ص 368.

(6) انظر مقال : مصطفى [illegible] حال، **مرجع سابق**، ص 86.

(7) انظر كتاب :

— Richard Kearmy, (1998), **The Wake of Imagination**, Harvard University Press.

في مجال تصنيف الكائنات والكيانات وتجنيسها وتنويعها وترتيبها، ولكنه لا يصح في مجال التعبيرات اللغوية. والدليل على هذا حديثه عن الاستعارة وأقسامها : التعبير بالجنس عن النوع، أو تعبير عن النوع بالنوع، أو تعبير بالنوع عن الجنس، أو استعارة التمثيل؛ وعلى هذا، فإن أرسطو حينما مر إلى الحديث عن الاستعارة والتمثيل فإن حديثه يؤدي به حتما إلى الخلط بين الأجناس، وخصوصا في آلية التمثيل، إذ التمثيل يربط بين كيانات مختلفة : الجسم والقلب، والمدنية والملك[8].

إن الطرح الأرسطي هذا له أصل فلسفي، هو أن الطبيعة من حيث هي تحتوي على كائنات متعددة؛ كل كائن مستقل عن الآخر. هذه الاستقلالية لها غاية معينة وأساسية هي حفظ النوع البشري؛ لكن هذه الاستقلالية لابد لها من تفاعل لتحقق غايات كبرى؛ ومن مظاهر تحقيق التفاعل : الاستعارة والتمثيل؛ ومن ثمة تكون هناك فسحة للخيال عند أرسطو ضرورية لأن هناك ملكات ضرورية مثل التذكر والتخيل.

تشرب الفكر العربي هذه الآراء الأرسطية فتسربت إلى كل أنواع الثقافة العربية الإسلامية؛ لكن الموقف من آراء أرسطو لم يكن واحدا موحدا. كانت البداية الترجمة الحرفية والتعرف على هذه الثقافة الجديدة، ثم تلتها حقبة قراءة آراء أرسطو وتكييفها مع الأسلوب العربي والذهنية العربية الإسلامية، ثم تبعتها مرحلة الدعوة إلى العودة إلى أرسطو الحقيقي[9].

لعل أهم من يمثل الدعوة إلى العودة إلى أرسطو الحقيقي هم مجموعة من متفلسفة الغرب الإسلامي، ولعل أهمهم هو ابن رشد، وقد أثار هذه القضية الأستاذان محمد عابد الجابري في كتاباته **حول ابن رشد**، وعبد الله العروي في كتابه «**مفهوم العقل**» فطرح عدة أسئلة بقيت بدون أجوبة، لكنه خرج بنتيجة مؤداها : أن هذه الدعوة إن العودة لم تؤد إلى تطوير الفكر وصناعة المنطق لأن المنطق ومتنه بقي هو هو لا يتحسن مع الأيام ولم يتعمق في فهمه[10]. ونفترض

(8) انظر كتابينا : **مشكاة المفاهيم... والتلقي والتأويل...**

(9) هذا هو سر منازعة بعض متفلسفة الغرب الإسلامي مع بعض متفلسفة الشرق؛ إنه مجرد خلاف فكري وليس خلافا عرقيا؛ تَسْتَحِق نظرية الخيال عند كل متفلسف عربي أبحاثا مطولة.

(10) عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / المغرب، 1998، ص 121.

نحن أن المتن الأرسطي المنطقي الذي كان في المشرق هو نفسه الذي كان في الأندلس وفي برّ العدوة؛ لكن مشروع الدولة في الأندلس لعهد الموحدين أو بعض عهدهم على الأصح اقتضى إعادة قراءة الحكمة الإغريقية في ضوء اتجاه عقلاني عملي ذي خلفيات ثقافية معينة بعكس ما كان شائعا لدى المشارقة الإيرانيين وخلفياتهم الثقافية الإشراقية الغنوصية.

II ــ الخيال والشعرية العربية :

قد يتساءل القارىء عن مدى رواج النظرية المتعلقة بالخيال في الغرب الإسلامي وحدودها وأبعادها، وجوابا عن تساؤله فإننا نستقدم شذرات من بعض الآخذين بالثقافة المعقولة لتِبْيان مواقفهم وتوظيفاتهم وعقل المحيط لمدى التوظيف وتحديد المواقف.

1 ــ ابن رشــد :

اجتمع في ابن رشد الموقف الديني مع الموقف الفلسفي؛ وكلا الموقفين يحد من انطلاق الخيال، ويذم الكذب، ويحث على الأخلاق الحميدة، هكذا نجد ابن رشد يفرق بين ثلاثة أنواع من الأقاويل؛ أولها الأقاويل الشعرية. ويرى ابن رشد أن شعر العرب أغلبه في النهم والكدية، وأنه شعر فسوق وفجور، وأنه فقير الأعاريض ماعدا قلة قليلة منه مثل بعض أشعار المتنبي التي فيها حكمة، ذلك أن ابن رشد يرى أن الأمة العربية غير طبيعية؛ ويقصد أنها كانت أمة يغلب عليها الترحل والقبلية وليست أمة مستقرة في مدن شأن الأمة اليونانية؛ وثانيها الأقاويل الشرعية مثلما ورد في القرآن من قصص كقصة يوسف، لأن القصص القرآني يحتوي على مقومات الشعر ومكوناته المتداولة لدى الإغريقيين؛ الشعر الحق، إذن، عند ابن رشد ما كان قصصا يحث على الخير ويأمر بنبذ الشرّ، وينفس على الروح؛ أو كان في الأخلاق وتعزيز وحدة الأمة، وليس شعر مديح. وهو بهذا يسير في ركاب أفلاطون أكثر مما يماشي أرسطو؛ وثالثها الأقاويل المفتراة مثل ما في كتاب «**كليلة ودمنة**» وما أشبهها. ونتيجة لهذا الموقف فهو يرفض الافتراء والأكاذيب في الشعر تمشيا مع ما ورد في كتاب «**تلخيص الضروري في السياسة**»[11].

---

(11) للاطلاع على هذه الآراء وما يتلوها؛ انظر : **مشكاة المفاهيم**، أشرنا هنا فقط إلى ما يتعلق بالشعر، وليس الغرض تشخيص «نظرية» ابن رشد في الخيال.

2 ــ حازم القرطاجني :

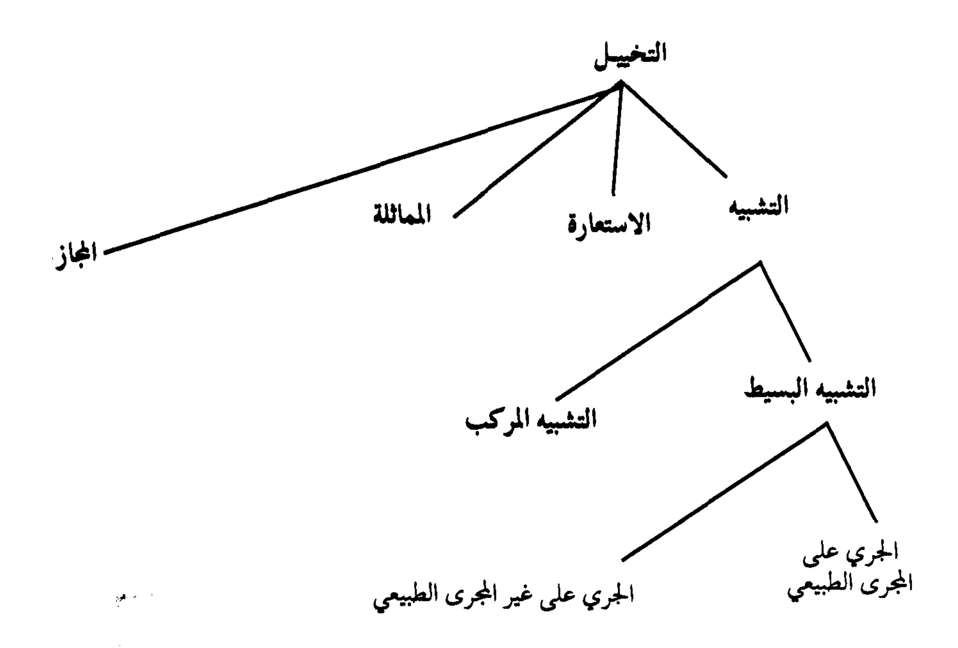
بيد أن ما ورد لدى بعض المتفلسفة مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، والفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو يرد عليه حازم القرطاجني في «**منهاج البلغاء**». وقد نهج حازم استراتيجية متعددة الوجوه والمسارات لدفع تلك الآراء؛ منها التشكيك في تقسيم المحاكاة إلى : محاكاة تحسين، ومحاكاة تقبيح، ومحاكاة مطابقة؛ أي أنه يقبل محاكاة الترغيب في الشيء والأمر بفعله وطلبه، ومحاكاة التنفير من الشيء والابتعاد عنه؛ أي ما يتعلق بـ«**افعل**» و«**لا تفعل**»؛ لكنه لا يكاد يقبل محاكاة المطابقة التي لا يقصد بها إلا ضرب من رياضة الخواطر والملح في بعض المواضع التي يعتمد فيها وصف الشيء ومحاكاته بما يطابقه ويخيله على ما هو عليه؛ وعليه، فإن الشعر ليس مطلوباً منه الحقيقة العلمية أو حقيقة المطابقة؛ وبناء على هذا، فإن القارىء لكتاب «**منهاج البلغاء**» يجد تقسيمات للصدق والكذب والمحاكاة الصادقة والكاذبة؛ وفصَّل جازم في ذلك بناء على تقسيمات عقلية مقرّا بوجود الكذب والصدق في آن واحد في الأقاويل الشعرية؛ يقول : «وإنما احتجت إلى إثبات وقوع الأقاويل الصادقة في الشعر لأرفع الشبهة الداخلة في ذلك على قوم حتى ظنوا أن الأقاويل الشعرية لا تكون إلا كاذبة»[12]؛ هو يقر هذه النظرية لكنه يعدلها بوجود الصدق في الشعر ويرفض الأقاويل الشعرية الامتناعية والاستحالية.

3 ــ السجلماسي :

سار في هذا الاتجاه بدون تفاصيل السجلماسي مؤلف «**المنزع البديع**» مستعملا منهاجية منطقية تقوم على التجنيس والتنويع حسب شروط معينة مثل التدرج والتضمن من جهة والتقابل والتوريث من جهة ثانية وما يهمنا في هذا السياق هو أن صاحب «**المنزع**» استند إلى المتفلسفة المسلمين في تعريفهم للشعر لأنه الكلام المخيل المؤلف من أقوال متساوية ومقفاة؛ وقد ركز على خاصية المخيّل فشجر جنس **التخييل** إلى :

---

(12) حازم القرطاجي، **منهاج البلغاء**، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت/ لبنان، 1981، ص 81.



انطلق من جنس أعلى ثم نوعه إلى أربعة أنواع متكافئة ليس هناك تفضيل لبعضها على بعض آخر ماعدا إذا أدخل في الحسبان معياريّة اليمين واليسار؛ لكنه لم ينوع إلا التشبيه البسيط؛ تلك منهاجية سادت مند بداية نشأة العلوم إلى يومنا هذا.

4 ـــ ابن البناء :

تعرض ابن البناء للتخييل بكيفيّة غير مباشرة في كتاب «**الروض المريع**» حينما تحدث عن التشبيه وأنواع الاستعارة. وما يجب التنبيه إليه هنا، وهو ما يخفى على كثير من المهتمين بهذا الشأن، هو نظرية التناسب الرياضي، هذه النظرية التي هي أساس القسم الرابع من الاستعارة لدى أرسطو المعنون بـ«التمثيل» ولعل الاستعارة التمثيلية هي أكثر أنواع الاستعارة إبداعاً لأنها تجمعُ بين طرفين أو أطراف مختلفة؛ وقد شرحنا في مناسبات عديدة نظرية التناسب وخواصها وأدوارها وتجلياتها في مجالات مختلفة[13]. وما نثير الانتباه إليه هو أن أطراف التناسب الأربعة يمكن أن تؤول إلى استعارة، كما أن كثيرا من الاستعارات يمكن أن تحلل إلى الأربعة الأطراف مثل : جسد المدينة؛ مَلِك الجسد.

(13) انظر : **مشكاة المفاهيم**.

المدينة : الملك؛ الجسد : القلب.

III ـ عقل الخيال :

لم تذهب الشعرية العربية في سبيل إفساح المجال للخيال تبعا لعوامل دينية ومعرفية وسياسية؛ وقد سلك أهم تيار شعري في الغرب الإسلامي صراطاً لضبط تنطُّعات الخيال وعقل حركاته؛ ومكونات ذلك الصراط هي الرياضيات والمنطق.

1 ـ الرياضيات :

نعني بالرياضيات نظرية التناسب الرياضي التي أشرنا إليها؛ إذ توجد في تجليات مختلفة وفي أهمية متنوعة؛ هي مضمرة عند ابن رشد إذ لم يعد أن أتى ببعض الأمثلة المتداولة لدى الفلاسفة والمتفلسفين؛ وهي موظفة من قبل حازم في إنشاء العروض الذي قدمه في كتاب «**منهاج البلغاء**»، لكنها، لديه، نسبة رياضية موسيقية؛ وهي موجودة في كتاب «**المنزع البديع**» للسجلماسي في مواطن منه؛ إلا أن ابن البناء كان شغوفا بها لأنه كان رياضيا فلكيّا ولربما (موسيقيا ومهندسا).

كما نعني بالرياضيات نظرية التقليبات و/أو القسمة التي هي مُتَجَذِّرة في الفكر الإنساني؛ ولعل من وظفها بإتقان وبِجَدوى الخليل بن أحمد في كتاب «**العين**» وفي العروض؛ وهي كما يلي : + . −

أو : + . +

: − . +

: + . −

: − . −

وإن شئنا :

في الثنائي : $1 \times 2 = 2$

في الثلاثي : $2 \times 3 = 6$

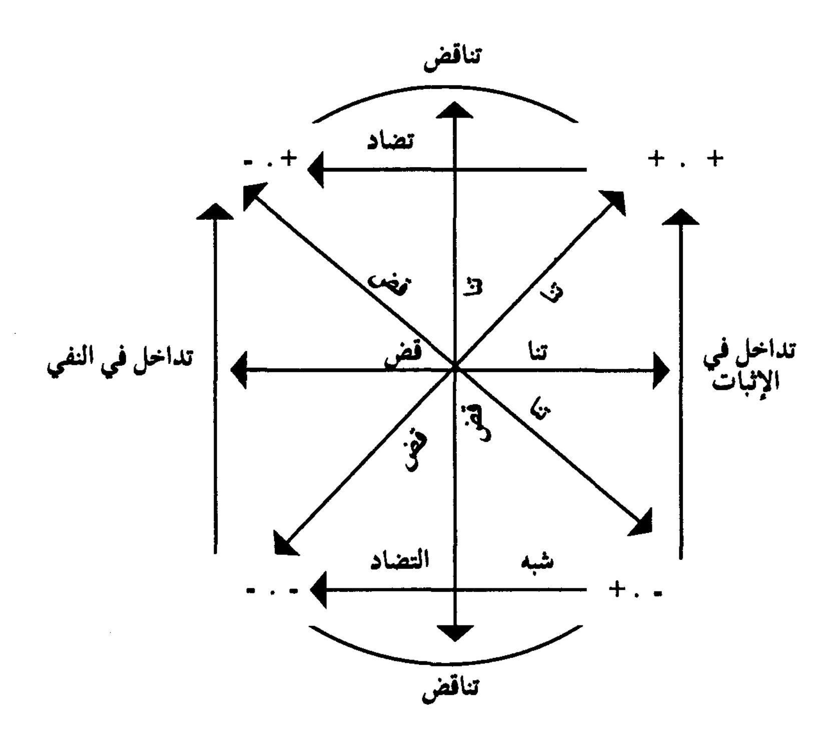
في الرباعي : $4 \times 6 = 24$

في الخماسي : $5 \times 24 = 120$

أو : $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 = 120$.

2 ــ المنطق :

كما وظفت مبادىء منطقية لعقل الخيال وكبح جموحه، وما وظف من المنطق عناصر عديدة؛ منها : نظرية التقابلات التي يمكن توضيحها في شكل هندسي يتكون من أربعة حدود أو ستة أو ثمانية أو (أكثر من ذلك)، ونقدم هذا المثال لمن ليس له علم به :



وما اشتهر من هذه التقابلات قديما وحديثا أربعة حدود؛ وهذا ما ورد لدى حازم في «**منهاج البلغاء**» عند حديثه عن جهات التقابل :

- جهة الإضافة؛ وهي أن تكون نسبة شيء إلى شيء آخر مخالفة لنسبة ذلك الشيء إليه مثل الضعف للعشرة بالقياس إلى نصفها، والأب إلى ابنه، والمولى إلى عبده.
- جهة التضاد كالأبيض والأسود.
- جهة القِنْية والعدم كالأعمى والبصير.
- جهة السلب والإيجاب : زيد جالس زيد ليس جالساً.

وإذا جمع بين متقابلين من جميع الجهات يكون هناك تناقض، فإذا تقابل معنيان من جهتين لم يكن ذلك تناقضا مثل أن يقال إن العشرة ضعف ونصف ؟ إذ إنها ضعف الخمسة (05)، ونصف العشرين (20)؛ ولو قيل : إنها نصف العشرين وضعفها كان ذلك محالا؛ كما أن قول القائل : زيد بصير القلب أعمى العين صحيح. ولو قيل : إنه أعمى العين بصيرها كان محالا...[14]، وقد وضع المناطقة والأصوليون شروطا لصحة التناقض، وهي معروفة متداولة مثل : وحدة الزمان والمكان والأشخاص.

نعم يذهب بعض الرياضيين والمناطقة المعاصرين إلى رفض هذا المبدأ الشهير؛ غير أننا نعتقد أنه ليقبل هذا الرأي يجب التفرقة بين ثلاثة عوالم : عالم المجردات، وعالم الذهنيات، وعالم العينيّات؛ عالم المجردات يَصِحُّ فيه الإتيان بالشيء ونقيضه ذلك أنه لا زمان ولا مكان ولا أشخاص؛ وعالم الذهنيات مثل الرياضيات يجب أن يكون فيه اتساق ليؤدي إلى نتائج مضبوطة وقارة؛ وأما عالم العينيات فهو مزيج من الاتساق والتناقض؛ لكن لابد من نواة قارة وثابتة حتى لا تصير أقوال الناس وأفعالهم فوضى ولا معقولة مما يؤدي إلى الإخلال بالعمران البشري[15].

ولعل المنطق الملائم للعينيات هو المنطق المتدرج الذي هو عبارة عن درجات بين طرفين متقابلين وهميَّين، يكون بينهما وسط أو أوساط محايدة أو مشوبة؛ الأوساط المحايدة تتيح الاجتهاد والخلق والإبداع وإيجاد الممكنات، وأما الأوساط المشوبة فهي تمكن من إيجاد صلة الوصل بين الأشياء باستخدام الخيال مثلما هو الشأن في التشبيه والاستعارة والتمثيل والقياس، أو إيجاد الفروق بالبحث عن الخواص الفارقة المميزة للكيانات والكائنات ؟ أي إيجاد المناسبة الملائمة أو المنافسة بين أشياء الكون.

يتجلى توظيف المنطق أيضا في استثمار نظرية التجنيس. هكذا يجدها القارىء تهيمن في كتاب حازم القرطاجي «**منهاج البلغاء**» لكن في غير تنظيم وفي تكرار وفوضى؛ لكن من له إلمام بالصناعة المنطقية يرد الأمور إلى نصابها، غير أن من

---

(14) انظر **مشكاة المفاهيم** : الفصل الخاص بحازم المعنون بـ(تنظير الذات بالخيال).

(15) هذه وجهة نظر سيميائي تداولي، وقد يرى المنطقي الرياضي غير هذا، وقد تنشأ الرياضيات والمنطق بفعَّاليَّة الخيال أيضا.

راعى قواعد الصناعة النظرية هو السجلماسي حسب ما تقتضيه من تراتب وأسبقية وتقارب أجناس. لكن السجلماسي واجهته صعوبات مثل عدم وجود مفاهيم، وصعوبة الفرز بين الأجناس، وهي صعوبات واجهها القدماء والمحدثون فاقترحوا نظريات النموذج الأمثل والتشابه العائلي، والشبكة الدلالية، والفرض الاستكشافي.

لا نزعم أن الرياضيات والمنطق حدّا من توثب الخيال بصفة نهائية، بل تركت له فسحة ضرورية واختيارية، ضرورية من حيث إن الخيال ضروري للكائن البشري، واختياري من حيث إن الإنسان يبحث عن الأجمل والأحسن والأفضل، وعن حل للمشاكل المستجدة : الدينية والاجتماعية والسياسية والثقافية، إن الملكات الإنسانية متكاملة ومتفاعلة : الحس يثير الخيال والخيال يحفز الملكات المفكرة. لا خيال منتج بدون محيط ملائم ومحفز ومنشط، ولا علم بدون خيال[16].

IV ـــ الخيال والتواصل :

يتبين مما سبق أن الخيال والتخيل والتخييل والوهم والتوهم والتوهيم قومت وحددت وظائفها بحسب البيئات الثقافية المختلفة في مشارق الأرض ومغاربها، وفي مختلف الديانات والمعتقدات.

1 ـــ وسط رافض :

هناك وسط رافض للخيال، وهو المتأثر بالتراث الديني والتراث الأفلاطوني، وقد اعتبر الخيال مضادّا للأخلاق وللصدق فرفض آداب القصاص وآداب الحيوانات، وآداب المقامات، والآداب الإغريقية.

2 ـــ هناك وسط متقبل :

وهناك وسط متقبل، وهم المتفلسفة من مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ومن سار على نهجهم، لكنهم وضعوا قيودا للخيال كما يتجلى في تنظيراتهم النفسانية، إذ الخيال وسط بين الحواس والمعقولات، وكما يظهر في حديثهم عن التشبيه والاستعارة والتمثيل.

(16) — Gerard Holton, (1998), **The Scientific Imagination,** Harvard University Press

3 ــ وسط متحمس :

بيد أن هناك وسطا متحمّساً، وهو وسط الأفلوطِينيين والغنوصيين والقبّالين مثل إخوان الصفاء وبعض المتصوفة؛ يقول إخوان الصفاء : «إن أكثر العلماء تائهون في بحر هذه القوة وعجائب متخيلاتها، وذلك أن الإنسان يمكنه بهذه القوة في ساعة واحدة أن يجول في المشرق والمغرب والبر والبحر، والسهل والجبل (...) ويتخيل هناك فضاء بلا نهاية، وربما يتخيل من الزمان الماضي وبدء كون العالم، ويتخيل فناء العالم (...) وما شاكل هذه الأشياء مما له حقيقة ومما لا حقيقة له»[17].

وأما ابن عربي فباؤه الفكري يقوم على الخيال والتخييل والتخيل والتوهم كما يتجلى ذلك في كتبه، وخصوصا الفتوحات المكية وفصوص الحكم. وقد اهتم الباحثون المعاصرون بنظرية الخيال عند ابن عربي فكتبوا دراسات قيمة في هذا الشأن[18].

4 ــ الخيال بين الانطلاق والمراقبة :

إن هذه المواقف من الخيال مازالت تتردد بين الدارسين المعاصرين أنفسهم؛ وهي مواقف مستندة إلى مدى ما يمنح الإنسان من دور في هذا الكون؛ فمن يجعل الإنسان مجْبرا يجعل الخيال «شيئا» زائداً، ومن يُقرّ بحرية الإنسان وقدراته يجعل الخيال رائدا للإنسان وهاديه مثلما رأت بعض التيارات مثل الرومانسية وفروعها، وبعض التيارات العلمية والشعرية المعاصرة.

خاتمة :

إن الخيال ملكة من ملكات الإنسان وآلة من آلاته : فهو بمثابة السمع، والبصر... والعقل والفكر. وكل فطرة من الفطر أو ملكة من الملكات، أو مفهوم من المفاهيم، تأريخية متأثرة بالمحيط الذي يساعد على انطلاقها أو عقلها أو نجمها؛ والمحيط هو العادات والأعراف ونظام المعتقدات وأنساق التربية والخصائص

(17) إخوان الصفاء، **الرسائل**، دار صادر، بيروت 1957، الجزء الثالث، ص 420، لكنهم نبهوا في الوقت نفسه إلى مزالق الخيال.

(18) انظر **مشكاة المفاهيم** وخصوصا المدخل.

الطبيعية؛ كل هذه المكونات إما أن تكون عامل إعاقة للخيال فيعيش الفرد، أو الجماعة، أو الثقافة، أو الحضارة في عزلة واكتفاء فلا يقع تقدم ولا إبداع ولا اختراع؛ وإما أن يتحرر الخيال منها تماما (وهذا شيء مستبعد) فيصير صاحبه مجْتَثّاً عن نفسه ومجتمعه وواقعه؛ وإما أن يربى الفرد تربية سليمة حصيفة تراعي الوقائع والأحوال والأشخاص، ليصير الخيال صلة وصل ومعرفة وتقدم في المجالات الثقافية العامة، وفي الميادين العلمية الخالصة[19]، وفي الميادين الأدبية والإنسانية.

---

(19) انظر : **الخيال ودوره في تقدم المعرفة العلمية**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2000.

مفهوم «الصورة» في المباحث البلاغية

محمد العمري
كلية الآداب ـــ الرباط

يطرح مفهوم الصورة في الدراسات الأدبية الحديثة إشكالات في مستويات متعددة. وقد تكشفت مفارقة استعمال هذا المفهوم بالنظر إلى المقابلات التي يترجمُها عن اللغات الغربية العائدة في تأسيس مصطلحاتها إلى أصول إغريقية أو لاتينية : الفرنسية والإنجليزية على وجه الخصوص، وسنتعامل حسب المتاح لنا مع الصيغة الفرنسية في إبراز هذه الإشكالات.

ولا غرابة في مسلكنا هذا فالدراسات البلاغية العربية الحديثة تبني مفاهيمها ـــ في أحسن الأحوال ـــ في حوار مع البلاغة الغربية التي قطعت أشواطا بعيدة في مجال مد الشبكات المصطلحية بما يقتضيه ذلك من تعريفات وتفريعات دقيقة، فضلا عن مراعاة الخلفيات الفلسفية والمعرفية للظواهر المنظمة. وبناء على هذا التصور الشمولي نجد كلمات متداخلة ومتخارجة الدلالة تُقطِّع الموضوع المعرفي دون ما التباس أو غموض.. انظر هنا الكلمات التالية : (Image وFigure وForme وIcône). سنحاول محورة حديثنا حول مفهومي (Image) التي نترجمها مؤقتا بـ«الصورة البيانية»، و(Figure) التي نقترح لها مؤقتا «الصورة البلاغية»، وذلك لوضوح المقصود منهما في البلاغة الغربية واضطراب ترجمتهما إلى البلاغة العربية.

1 ـــ الصورة البيانية (Image) :

إن كلمة صورة التي لا نلتقي معها كمصطلح بلاغي بله عنوانا لمبحثٍ أو كتابٍ في التراث البلاغي العربي قبل العصر الحديث ـــ وإن كان مفهوما حاضرا في الجوهر كما سنرى ـــ قد صارت اليوم تملأ واجهة المكتبة الأدبية مضافة لعدة جهات؛ أدبية، شعرية، فنية، كما تبين هذه اللائحة[1] :

---

(1) هذا فضلا عن الكتب المترجمة مثل سيسيل دي لويس **الصورة الشعرية**، ترجم سنة 1982.

1 ــ الصورة الأدبية، مصطفى ناصف، 1958.

2 ــ الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، جابر عصفور، 1973.

3 ــ الصورة الفنية عند شعراء الإحياء في مصر، جابر عصفور، (ماجستر مخطوط).

4 ــ الصورة والبناء الشعري، محمد حسن عبد الله، 1981.

5 ــ الصورة في الشعر العربي، علي البطل، 1981.

6 ــ «الصورة الفنية في شعر شوقي...»، محمد عبد الفتاح عثمان، 1982.

7 ــ مقدمة لدراسة الصورة الفنية، نعيم اليافي، 1982.

8 ــ الصورة الشعرية ونماذجها في إبداع أبي نواس، سايس عساف، 1982.

9 ــ الصورة في شعر بشار بن برد، عبد الفتاح صالح، 1983.

10 ــ الصورة الفنية في شعر الشريف الراضي، عبد الإله الصايغ، 1984.

11 ــ الصورة الفنية في النقد الشعري، عبد القادر الرباعي، 1984.

12 ــ الصورة الشعرية في الكتابة الفنية، صبحي البستاني، 1986.

13 ــ الصورة الفنية معيارا نقدياً، عبد الإله الصايغ، 1987.

14 ــ الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، محمد الولي، 1990.

15 ــ الخطاب الإبداعي الجاهلي والصورة الفنية، عبد الإله الصايغ، 1997.

16 ــ الخطاب الشعري الحداثوي والصورة الفنية، عبد الإله الصايغ، 1999.

وهكذا نسبت الصورة حينا إلى الفن وحينا إلى الشعر وحينا إلى الأدب، وبقيت أحيانا بدون إضافة اكتفاء بالمعطوف عليها (الصورة والبناء الشعري)، ومعناها الصورة في بناء الشعر، فالواو هنا أجدر بأن تكون واو معية، ومعنى ذلك : الصورة في الشعر.

تعني الصورة في هذا الأفق كل ما يترتب عن التشبيه والتمثيل والاستعارة والكناية مقروءة في ضوء الدراسات اللسانية الحديثة...

وهذا المفهوم الذي أخذه الدارسون المحدثون للصورة بمفهوم Image هو نفسه المفهوم الذي تحدث عنه عبد القاهر الجرجاني في الدلائل مؤوّلا مفهوم اللفظ عند القدماء. لقد لاحظ الجرجاني أن بعض المتأخرين الذين جعلوا اللفظ مساويا

للصوت لم يفهموا مقاصد القدماء حين جعلوا المزية في اللفظ أو المعنى أو هما معا، (كما عند ابن قتيبة)، أو رفضوا أن تكون المزية في المعاني، (كما عند الجاحظ)[2]:

«فالذي أوقعهم في الغلط ـــ حسب عبارة الجرجاني بعده ـــ هو أنهم «رأوا هؤلاء العلماء يفردون اللفظ عن المعنى، ويجعلون له حُسنا على حدة، ورأوهم قد قسموا الشعر فقالوا إن منه ما حسن لفظه ومعناه ومنه ما حسُن لفظه دون معناه، ومنه ما حسن معناه دون لفظه، ورأوهم يصفون اللفظ بأوصاف لا يصفون بها المعنى»[3].

واعتمدوا في ذلك عبارات مثل قول الجاحظ في أبي عبيدة : «وذهب الشيخ إلى استحسان المعاني، والمعاني مطروحة وسط الطريق، يعرفها العربي والمعجمي، والحضري والبدوي، وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير»[4].

وماداموا يبنون على أن ليس هناك غير اللفظ والمعنى ولا ثالث لهما، ومادامت المزية غير موجودة في المعاني فهي موجودة إذن في اللفظ لا محالة[5].

انطلاقا من هذه الإشكالية يتوصل الجرجاني إلى تدقيقات عملية نعتبرها خطوة جديدة في البلاغة العربية وهي الحديث عن الصورة؛ صورة المعنى، ومعنى المعنى. وهي منطقة بين اللفظ باعتباره أصواتاً، وبين المعنى باعتباره معاني مجردة، معاني غفلا وأغراضا[6]. يقول في الفصل الأخير من الدلائل مصورا مخاض ولادة هذا المفهوم :

«وقد علمنا أن أصل الفساد وسبب الآفة هو ذهابهم (أي غفلتهم) عن أن

---

(2) تلافيا لتكرار ما سبق تناوله اقتطفنا الفقرات التالية من كتابنا : **البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها**، صدر سنة 1999 عن دار افريقيا الشرق بالدارالبيضاء، بيروت.

(3) **دلائل الإعجاز**، تحقيق رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1978، ص. 279، يصدق هذا الكلام على تقسيمات ابن قتيبة في «**مقدمة**» **الشعر والشعراء**، لعله يقصده مباشرة. (انظر «**مقدمة**» **الشعر والشعراء**).

(4) **دلائل الإعجاز**، ص. 368.

(5) **المصدر نفسه**، ص. 368.

(6) **المصدر نفسه**، ص. 274.

من شأن المعاني أن تختلف عليها الصور... وذلك أنهم، لما جهلوا شأن الصورة، وضعوا لأنفسهم أساسا، وبنوا على قاعدة، فقالوا : إنه ليس إلا المعنى واللفظ ولا ثالث».

وبناء عليه فإذا وجبت «فضيلة» لأحد «الكلامين» دون الآخر، مع أن «الغرض» من أحدهما هو الغرض من صاحبه وجب أن تكون في اللفظ، لأن إرجاعها إلى المعنى يؤدي إلى التناقض بـ«أن يكون معناهما متغايرا وغير متغاير معا»[7]: أي متغايرا من حيث المزية وغير متغاير من حيث الغرض باعتباره معنى.

لقد جعل القدماء كالمواضعة فيما بينهم أن يقولوا : اللفظ وهم يريدون الصورة التي تحدث في المعنى، والخاصة التي حدثت فيه[8].

والصورة التي قايض بها الجرجاني اللفظ في مفهومه القديم هي المعنى الأول، فهناك «ضربان» من المعنى ضرب يتوصل إليه بدلالة اللفظ وحده، كقولنا : خرج زيد وهذا معنى أول، و«ضرب آخر» لا يتوصل إليه بدلالة اللفظ وحده، ولكن اللفظ يوصل إلى المعنى الأول الوضعي، «ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل»[9].

مثال ذلك قولهم : «كثير الرماد» كناية عن حسن الضيافة. فحسن الضيافة (المعنى الثاني) لا يؤخذ من «ظاهر» اللفظ، بل يُعقل من معناه، وهو الغرض من القول.

«وإذ قد عَرفت هذه الجملة فهاهنا عبارة مختصرة وهي أن تقول : المعنى، ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر كالذي فسرت لك»[10].

---

(7) **المصدر نفسه**، ص ص. 367–368.

(8) **المصدر نفسه**، ص. 368.

(9) **المصدر نفسه**، ص. 202.

(10) **المصدر نفسه**، ص. 203.

وهذا المعنى هو الذي يقصده القدماء حين يجعلون الألفاظ زينة للمعاني، ويشبّهون المعاني بالجواري معارضُها الألفاظ، فليس المعرض «هو اللفظ المنطوق به، ولكن معنى اللفظ الذي دللْتَ به على المعنى الثاني»[11].

وهنا يستعمل الجرجاني المفاهيم المتداولة حديثا في التعبير عن هذه العلاقات، مفاهيم الأدلة ممثلا بالمثال المشهور :

«جبان الكلب مهزول الفصيل». فَـ : «جبان الكلب مهزول الفصيل» «دليل على أنه مضياف».

فالمعرض ليس هو اللفظ المنطوق، ولكنه المعنى الأول. «المفهوم من أنفس الألفاظ». فهو معرض للمعنى الثاني الذي يزين به : أي أن المعنى الأول هو حلية المعنى الثاني الذي هو الغرضُ. وفي هذا التحليل تصحيح للمفهوم المدرسي الذي يجعل المعنى الأول حقيقة والمعنى الثاني مجازا، فالواقع أن الحقيقة هي المعنى الثاني الذي تُجُوِزَ فيه فعبّر عنه بالمعنى الأول : العبارة، أو المادة اللسانية :

العبارة، أو المادة اللسانية	.... «جبان الكلب».
المعنى الأول (المجازي):.............	.... اتصاف الكلب بالجبن ومنظر الكلب الجبان نفسه مجسدا.
المعنى الثاني (الحقيقي)	.... كرم صاحب الكلب.
القرينة. المانعة	.... مقام المدح.

ثم يتولد مفهوم جديد أشمل هو مفهوم «الاستعانة» :

«فلا يصلح شيء (من هذا الشأن) حيث الكلام على ظاهره، وحيث لا يكون كنايةٌ ولا تمثيلٌ به ولا استعارةٌ، ولا استعانةٌ، في الجملة، بمعنى على معنى، وتكون الدلالة على الغرض من مجرد اللفظ»[12].

ويفسر الجرجاني سبب اختيار كلمة الصورة للدلالة على هذا المستوى من المعنى معتمدا الجانب الحسي البصري.

(11) **المصدر نفسه**، ص. 204.

(12) **المصدر نفسه**، ص. 204.

«واعلم أن قولنا الصورة إنما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا. فلما رأينا البينونة بين آحاد الأجناس تكون من جهة الصورة، فكان بين إنسان من إنسان وفرس من فرس بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذاك، وكذا كان الأمر في المصنوعات، فكان بين خاتم من خاتم وسوار من سوار بذلك، ثم وجدنا بين المعنى في أحد البيتين وبينه في الآخر بينونة في عقولنا وفرقا، عبرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة بأن قلنا : للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك»[13].

ثم يوثق هذا المفهوم ويحتج له تاريخيا محيلا على الجاحظ نفسه الذي أساء المتأخرون، في نظره، فهم قصده من اللفظ : «وليس العبارة عن ذلك بالصورة شيئا نحن ابتدأناه فينكرَهُ منكر، بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء، ويكفيك قول الجاحظ : «وإنما الشعر صناعة وضرب من التصوير..»[14].

بهذا المفهوم استوعب الجرجاني المادة الأساسية من كتاب «**الأسرار**» وهي التمثيل والاستعارة والمجاز عامة معوضا التشبيه بالكناية، وسمح لنفسه أن يستعمل هو الآخر اللفظ في الدلالة على هذا المجموع موزعا المزية بينه وبين النظم، في نص يبدو غريبا إذا فصل عن السياق :

«اعلم أن الكلام الفصيح ينقسم قسمين : قسم تعزى المزية والحسن فيه إلى اللفظ، وقسم يُعزى ذلك فيه إلى النظم.

فالقسم الأول الكناية والاستعارة والتمثيل الكائن على حد الاستعارة، وكل ما كان فيه على الجملة مجازٌ واتساع وعدولٌ باللفظ عن الظاهر. فما من ضرب من هذه الضروب إلا وهو إذا وقع على الصواب، وعلى ما ينبغي أوجب الفضل والمزية»[15].

«وأما القسم الذي تعزى فيه المزية إلى النظم... [فهو] كما بينا.. توخي معاني النحو وأحكامه وفروقه ووجوهه والعمل بقوانينه وأصوله..»[16].

(13) **المصدر نفسه**، ص. 389.

(14) **المصدر نفسه**، ص. 389.

(15) **المصدر نفسه**، ص. 329.

(16) **المصدر نفسه**، ص. 349.

فالمزية تكون في كل واحد منهما على حدة وتكون فيهما مجتمعين وبذلك يكون هذا الموقف الذي تبناه في النصف الأخير من الدلائل تعديلا لموقفيه في الأسرار والقسم الأول من الدلائل، حيث جعل البلاغة في المنافرة الدلالية في الأسرار، ثم أعطى الكلمةَ الفصلَ للنظم النحوي في أول **الدلائل**. مفسراً ذلك بكون النظم هو أصل الكلام الذي به يكون كلاماً.

ولم يستطع الجرجاني مقاومة قوة الصناعة التصويرية فنوه بها ورفعها إلى قمة لا تُسامَى قائلا : «والكناية والاستعارة والتمثيل والمجازُ والإيجازُ جملة» هي «الأقطابُ التي تدور البلاغة عليها، والأعضاد التي تستند الفصاحة إليها، والطُّلبة التي يتنازعها المحسنون، والرهان الذي تجري فيه الجياد، والنضال الذي تعرف به الأيدي الشداد، وهي التي نوه بذكرها البلغاء ورفع من أقدارها العلماء..»[17].

ومع الذي أوردناه من تصور الجرجاني فإن الدارسين لم يهتموا بهذا التدقيق وقرأوا الرجل من الخارج فأخطأوا الثلاثية التي عبر عنها : وهي شاعرية اللفظ، وشاعرية النظم والمتركبة منهما (وهذا التصور موجود عند ابن طباطبا أيضا).

من الأكيد أن مفهوم الصورة هذا مُغرٍ بوجه خاص حين يلتبس بمفهوم الصياغة؛ صياغة الحلي والسبائك. فلفظ الصياغة يسمح باستيعاب التركيب، ولذلك ما إن يخطُ مفهوم الصياغة خطوة نحو التعميم لاستيعاب الموضوع حتى يستنجد بلفظ الصياغة :

في هذا المسار العام تلتقي الصورة البيانية (Image) بالصورة البلاغية (Forme) التي ترجمت في الغالب بكلمة «شكل».

دخول الصورة في البلاغة العربية :

باستثناء بعض الملاحظات العابرة فإن البلاغة العربية كانت تهتم، في المقام الأول، بالتوازنات الصوتية والعلاقات التركيبية وما يترتب عنهما من غموض

(17) **المصدر نفسه**، ص. 399، غير أن هذا لا يشفع لها مُمثلةً في واسطة عقدها، أي الاستعارة، أن تكون أصل الإعجاز في القرآن، «لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في آي معدودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة، وإذا امتنع ذلك لم يبق إلا أن يكون في النظم والتأليف». وهذه نهاية ما نقلناه من كتاب البلاغة العربية.

أو التباس في العبارة، وإنما دخل الاهتمام بالصورة والتصوير عن طريق تأويل مفهوم المحاكاة عند أرسطو، فأعيدت قراءة التشبيه والاستعارة والتمثيل باعتبارها أدوات لتصور المعاني وتخييلها، ومن ثم عُرِّف الشعر بكونه مخيلا، بعد أن كان موزونا مقفى. وقد بسطنا هذه القضية في كتابنا : البلاغة العربية. لقد اقتضى هذا التأويل استيعاب كل الصور البلاغية مما أدى إلى ظهور معنيين للمحاكاة؛ معنى تشبيهي حسي ومعنى تهيئي نفسي. ونحن لا نريد هنا أن نردد ما قلناه في أعمال سابقة من تعامل الجرجاني وحازم مع قضية الصورة باعتبارها تخييلا أي إخراجا للواقع على غير ما هو عليه وطرح قضية الصدق والكذب.. إلخ.

2 ـــ الصورة البلاغية (Figure) :

ترجمت كلمة (Figure) بـ«صورة بلاغية» كما فعلت أنا وصديقي محمد الولي في ترجمة كتاب «**بنية اللغة الشعرية**» لجان كوهن. وقد تماديت أنا في استعمال هذه الترجمة في كتاب «**البلاغة والأسلوبية**»، وتحليل الخطاب الشعري وأعمال ومقالات أخرى، في حين مال زميلي الأستاذ محمد الولي إلى استعمال كلمة «محسِّن» كما في مقاله : «بلاغة المحسنات». وهذا العنوان مقابلٌ في التأليف الفرنسي لعبارة (Rhétorique des figures)، في مقابل (Rhétorique de l'argumentation) أي بلاغة الحِجاج. (وقد ذكر لي الأستاذ محمد الولي أن ترجمة (Figure) بمُحسِّن كانت من جملة القضايا التي وقع الاختلاف حولها مع جمال الدين بن الشيخ حين ترجمة كتابه : الشعرية العربية، حيث فضل استعمال : صورة بلاغية، وأدى هذا الاختلاف إلى تأخير طبع الكتاب مدة غير يسيرة).

من الأكيد أن استعمال كلمة واحدة أجدى وأنفع من الناحية اللسانية من استعمال كلمتين. وهذا يرجح كلمة «محسن». ولكنّ هناك بعدا آخر هو البعد الابستمولوجي للمصطلح يعترض من جهتين على هذه الكلمة :

أول الاعتراضين يتعلق بضرورة الاحتفاظ بكلمة لها اتصال بمجال التصوير والتشكيل والصوغ الذي يربط الجزئيات بالجوهر. وذلك أننا حين نبدأ في اشتقاق الصفات من كلمة Figure، فنقول (Figuratif) (Art figurqtif مثلا) نكون قد انتقلنا إلى مجال التصوير والتشكيل بالمعنى الذي تؤديه كلمة (Image) بدون التباس. وهذا ما نجده مثلا في تطوير دراسة الاستعارة بالبحث في الأصول

الأنتروبولوجية للمجاز. فالاستعارة تنتمي في مبحثها الأدبي الضيق إلى الصورة البيانية (Image)، ولكنها تنتمي في المستوى الأنتروبولوجي للمعرفة إلى الرؤية الصورية بمعنى (Figuratif) بحيث لا يمكن أن تشتق صفتها من Image التي ستحيل على الخيال (Imagination)(18).

«وفي رأي «هلين» أن اللغة تستعمل استعمالين متقابلين أحدهما الاستعمال الحرفي (Literal) والآخر الاستعمال التصويري (Figurative) الأول هو الذي يعتمد الدلالة المفردة للكلمة ويتكىء على معناها المعجمي بعيدا عن أي تحوير، وهذا هو الاستعمال العلمي أو العادي للمفردة اللفظية، والثاني هو الذي يحور في وقع الكلمة بحيث ينقلها أو يستعيرها من مجال إلى آخر، أو هو إدراك خاص للمفرد في ضوء علاقات متداخلة مع غيرها، وهذا هو الاستعمال الشعري أو الانفعالي لها»(19).

وثاني الاعتراضين أن كلمة محسن تحمل حكمَ قيمةٍ يربط هذا المفهوم بتصور بلاغي له سياقه التاريخي في البلاغة العربية والغربية، فبلاغة المحسنات في نظر البلاغة الغربية هي تلك البلاغة الزخرفية (Ornementate) التي هيمنت في ظروف تراجع الفكر الفلسفي على حساب بلاغة الحجاج. وظهر في البلاغة العربية لفظ ومفهوم التحسين في سياقين : ظهر أولا على هامش البديع عند ابن المعتز، ثم على هامش البلاغة عند السكاكي.

أول عبارة مشتقة من جذر (ح س ن) أطلقت على مصطلح يستوعب مجموعة من المصطلحات الدالة على خصوصيات تعبيرية هي : «محاسن الكلام والشعر». وقد أوردها ابن المعتز على هامش ما يدخل في حدود عنوان كتابه وهو (صور) البديع الخمس التي ميزت شعر المحدثين : الاستعارة التجنيس والطباق ورد أعجاز

---

(18) إن عنوانا مثل : *Pour une poètique imaginaire* لجان بوركَاس (Jean Burgas) يثير التساؤل : فأي صفة غير تلك يمكن أن تدل على الشعر. ومع ذلك يمكن تخصيص نوع من الشعر بهذه الصفة وقد يسمى نثرا شعريا.

(19) نعيم اليافي، **مقدمة لدراسة الصورة الفنية**، ص. 12، ويحيل على :
— Helene, P., (éd) «*Lang, Thought and culture*», p. 174.

الكلام على صدوره والمذهب الكلامي. فالصور البلاغية حسب تصور ابن المعتز نوعان : بديع ومحاسن.

أما كلمة «محسن» فلا أهتم بأول من أطلقها، أوْ لا أجازف بادعاء معرفته، بل أهتم بأول من مَوْضعَها وهو السكاكي. فقد فَصَل السكاكي، من موقع نظره، ولحساب استراتيجيته بين البلاغة التي هي المعاني والبيان وبين البديع الذي يهتم بمحاسن الكلام أي الإضافات التحسينية. وهذا المفهوم هو الذي استقر في البلاغة الغربية والقديمة، وترفضه البلاغة الحديثة (الشعرية خاصة) لكونه يحول الجوهر إلى الهامش منطلقا من افتراض وجود محتوى قائم ومتميز يبحث عن شكل. لهذا الاعتبار لا يكون هناك معنى لاستعمال كلمة محسن في المجال الشعري، لأن الشعر قائم بذاته على ما هو عليه[20].

الصورة والمحاكاة والتخييل :

من خلال العرض السابق يبدو أن (الصورة) تسعى للهيمنة على المركز والهامش في البحث البلاغي الشعري.

تضع في المركز كلمة (Image) معتبرة الصورة البيانية جوهر الشعر، وهذا ما عبر عنه الكثير من الشعراء والبلاغيين المحدثين وجوهر الجوهر الاستعارة. وتضع على المحيط حماية للحدود كلمة (Figure) لصبغ بقية الصور التي يحتاج في إظهار طابعها التصويري إلى تأويل واجتهاد.

---

(20) وفضلا عن مفهوم محسن فإن أول مصطلح أنتج لاستيعاب الخصوصيات التعبيرية في اللغة العربية هو مصطلح مجاز بمفهوم «طريقة»، مجازات الكلام طرقه، وقد ظهر على هامش اختزال المتعدد من المتن الشعري والنثري العربي في معجم وقواعد قياسية نحوية وصرفية فكان كل ما خرج عن تلك «المعايير» أو عن اللغة المعيار أي اللغة القياسية المتكررة مجازاً، أي مسلكاً وطريقا مقبولا، وسمي بعضه ضرورة شعرية. ولكن هذا المبحث سرعان ما تحول من الهم اللغوي (القاعدة والشذوذ) إلى الهم المنطقي الكلامي بالاقتصار على انسجام الكلام، فانحصر البحث المجازي في مجال تأويل دلالات المشكل من الأقاويل، أي في التحويلات الدلالية، وبذلك ضاق مجال المجاز عن استيعاب كل الصور البلاغية. وصار ينظر إلى غيره من خلاله. أضف إلى ذلك أن كلمة مجاز عند اللغويين لم تستوعب برغم اتساع مجالها الانزياحات المدعمة للقاعدة حسب مفهوم المحدثين في تقسيم الانزياح إلى مخالف للقاعدة (مثل الاستعارة والحذف) ومدعم للقاعدة (مثل التكرار والحشو).

ونشير في نهاية هذا العرض إلى مصدر لا نريد الخوض في أعماقه وهو مفهوم الصورة في القرآن و«الفكر الديني» الدائر حوله. ونكتفي بالإشارة إلى اقتران التصوير في القرآن بـ«الخلق» و«الحسن» كما في قوله : ﴿وهو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء﴾، وقوله : ﴿صوَّركم فأحسن صورَكم﴾، وقوله : ﴿هو الله الخالقُ البارىء المصور﴾.. إلخ. إن ارتباط التصوير بالخلق والحسن، من جهة، وبفعل الخالق المقتدر، من جهة ثانية، يفسر جانبا من موقف الفقهاء — وخاصة النصيين منهم — من التصوير والتمثيل (أي صناعة التماثيل). وهذا موضوع جدير بدراسة خاصة.

موضوع كتاب الأغاني

أحمد بوحسن
كلية الآداب ــ الرباط

كتاب «**الأغاني**» لأبي الفرج الأصفهاني (284-356هـ)[1]، من أمهات الكتب العربية القديمة. ويعرف أحياناً بـ : «**كتاب الأغاني الكبير**» كما وصفه بذلك ابن النديم في «**الفهرست**»؛ فقال عندما تحدث عن مؤلفات الأصفهاني : (وله من الكتب كتاب «**الأغاني الكبير**» نحو خمسة آلاف ورقة، كتاب مجرد الأغاني...)[2]. وتلحق به صفة **الكبير**، في الغالب، لتمييزه عن كتاب آخر للأصفهاني يحمل نفس الاسم، تقريباً، هو كتاب «**مجرد الأغاني**». ويبدو أن هذا الكتاب الأخير كان قد وضعه الأصفهاني قبل كتاب الأغاني الكبير، بدليل قوله نفسه في مقدمته للأغاني : (ولم يستوعب كل ما غُني به في هذا الكتاب ولا أتى بجميعه، إذ كان قد أفرد لذلك **كتاباً مجرداً** من الأخبار ومحتوياً على جميع الغناء المتقدم والمتأخر)[3]. غير أن كتاب «**مجرد الأغاني**» لم يصل إلينا، ولا نعرف عنه الشيء

(1) أبو الفرج الأصفهاني، يعرف أيضا بالأصبهاني، بالباء.. ويشير أبو الفرج نفسه إلى هذا الاسم الأخير في بداية مقدمته للأغاني، التي جاءت بضمير الغائب : (هذا كتاب ألفه علي بن الحسين ابن محمد القرشي الكاتب المعروف بالأصبهاني). ص ص. 1-1. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى نسبته إلى مدينة **إصفهان** الفارسية التي تنطق في العربية **إصبهان**. انظر :

— *The Encyclopaedia of Islam,* V. IV, Leiden, 1978, P. 97, and V.I, London, 1960, PP. 118-119.

وقد جرت العرب على نطق الباء الفارسية المفخمة (p)، «فاء»، فنطقوا «أصفهان»، «أصبهان»، أنظر، إحسان النص، اختيارات من كتاب الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1398هـ/ 1978م.

(2) ابن النديم، **الفهرست**، تحقيق الدكتور مصطفى الشويمي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985، ص. 507.

(3) أبو الفرج الأصفهاني، **الأغاني**، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1927-1974، 24 جزءا، وهي المعتمدة في هذا البحث، ص ص. 1-1، (مقدمة).

الكثير، كما تذكر جل المصادر التي تعرضت للأصفهاني ومؤلفاته. كما أن إشارات أخرى إلى هذا الكتاب قد وردت في أماكن أخرى من كتاب «**الأغاني**»[4].

لم يكن كتاب «**الأغاني**» للأصفهاني هو أول كتاب سمي بهذا الاسم، لأن التأليف في الأغاني، ووضع الكتب فيها كان أمراً معروفاً قبل الأصفهاني. فصاحب «**الفهرست**»[5] يذكرنا بمجموعة من الكتب باسم الأغاني. غير أن كتاب «**الأغاني**» لأبي الفرج الأصفهاني هو الذي بقي معروفاً ومشهوراً بهذا الاسم.

ولعل الكتاب المنسوب إلى إسحاق بن إبراهيم الموصلي (150-235هـ) المعروف بـ«**كتاب الأغاني الكبير**»، هو الذي سيدفع الأصفهاني إلى التأليف في هذا الموضوع، ووضع كتاب يستحق اسم «**الأغاني الكبير**»؛ ذلك أن الكتاب الذي وضعه إسحاق الموصلي لا يرقى إلى اسم كتاب «**الأغاني الكبير**»، لما لحقه من عيوب كثيرة ستدفع أحد رؤساء الأصفهاني، وهو الوزير المهلبي (291-352هـ)، الذي كان أبو الفرج منقطعاً له، ليطلب منه أن يؤلف كتاباً يستحق اسم كتاب «**الأغاني الكبير**». يقول الأصفهاني : (والذي بعثني إلى تأليفه أن رئيساً من رؤسائنا كلفني جمعه، وعرفني أنه بلغه أن الكتاب المنسوب إلى إسحاق مدفوع أن يكون من تأليفه، وهو مع ذلك قليل الفائدة، وأنه شاك في نسبته، لأن أكثر أصحاب إسحاق ينكرونه، لأن ابنه حمادا أعظم الناس إنكارا لذلك. وقد لعمري صدق فيما أنكره)[6].

هكذا يرجع سبب تأليف الأصفهاني لكتاب الأغاني إلى ما كان يدور حول كتاب إسحق الموصلي؛ إذ كانت بعض عيوبه قد تكشفت، ولم يصبح كتابا ثقة يعتمد عليه. ولهذا طلب أحد رؤساء الأصفهاني من أبي الفرج أن يضع كتابا في الأغاني يعوض به كتاب إسحاق الموسوم بكتاب «**الأغاني الكبير**»، ويصبح كتابا لا ترقى إليه الشكوك، وتعظم فائدته. وهنا يبدو أن أمر التأليف في الأغاني كان

---

(4) **الأغاني**، ج 2، ص ص. 233-234، جاء فيها : (وله صنعة جيدة قد ذكرت ما وقع إلي منها في المجرد).

(5) **الفهرست**، ص. 621؛ **الأغاني**، ج 1، ص ص. 37-38.

(6) **الأغاني**، ص. 1/5. وقد ذكر صاحب «**الفهرست**» بعض الأخبار عن الأغاني الكبير لإسحاق الموصلي. ص ص. 621-622، وفيه إشارات إلى مسألة وضع كتاب «**الأغاني**» لإسحاق الموصلي.

أمراً مهما في زمن أبي الفرج وقبله حتى. فلما كان الرئيس، وهو صاحب الشأن العام، أو صاحب الشأن السياسي، يهتم بما يدور بين الناس في شأن كتاب «**الأغاني**» لإسحاق، ويبلغه ما بلغه منه، ثم يطلب من الأصفهاني أن يصلح هذا الأمر بوضع كتاب يستحق اسم «**الأغاني**»، ويرضي انتظارات الناس في شأن الأغاني، فهذا يدل على الحظوة التي كانت للأغاني عند الناس وعند الرئيس، أو عند العامة والخاصة. وهل كان الاهتمام بالذوق العام إلى هذا الحد ؟ أم أن الخوف من **الوضع** كيفما كان نوعه، وفي أي فن من فنون القول، كان أمرا غير مقبول، وكان يشين صاحبه ؟ فكما كان الوضع مستهجنا وغير مقبول في المجال الديني، فإنه كان كذلك في المجالات الثقافية والإنسانية الأخرى. ونحن هنا غير بعيدين عن زمن التدوين الذي عرف كثيرا من مشاكل الوضع في مختلف المعارف العربية؛ الدينية والأدبية.

لقد كان لتأليف كتاب «**الأغاني**»، إذاً، أسباب علمية وتاريخية واجتماعية وفنية؛ فالحرص على وضع كتاب في الأغاني يقوم على صناعة الألحان ويحترم قواعدها وأسسها المتداولة بين أهل الصناعة، يدل على علميته وبه تعظم فائدته. ثم إن تفادي الوضع والشك في صاحبه يدل على الحرص على التوثيق التاريخي الذي كان سائداً في العصور الإسلامية الأولى، أي الحرص على صحة النسب، ولو في التآليف. ألم يكن مما أخذ على إسحاق هو الشك في نسبة «**كتاب الأغاني الكبير**» إليه ! كما أن تداول الناس للأغاني غير الصحيحة، واكتشاف ما هو شائب منها، دليل على دور الأغاني في حياتهم العامة، وفي الدور الاجتماعي الذي تقوم به في المجتمع العربي الذي كان يحرص على حفظ الأغاني والأشعار في مناسبات مختلفة من حياتهم. أما الجانب الفني في الكتاب فهو واضح في العناية بالجانب الموسيقي وصناعة الألحان التي لها علاقة بالذوق الفني. فقد كان هو الذوق الأبرز في الحياة العربية أكثر من أي جانب فني آخر. كانت الألحان والأشعار هي القطب الفني الكبير الذي كان يتصدر كل النواحي الفنية الأخرى التي كانت ضعيفة في الحياة الثقافية العربية. وليس غريباً أن تهتم الخاصة والعامة بهذا الجانب من الألحان والأشعار، لأنها مدار أهم وأعظم تعبيراتهم الفنية في حياتهم.

إن وضع كتاب في الأغاني يقوم على صنعة جيدة، غير مشكوك فيه، ويلبي طموحات الناس الفنية ويعبر عن أحاسيسهم أكثر، وتعظم فائدته بين الناس، هو

أمر غير هين في الحياة العربية في ذلك الوقت. كما أن صاحب الشأن العام، أو السياسي، ما عليه إلا أن يولي اهتماما خاصا بهذا الأمر، لأنه من المقومات الحضارية الأساسية التي كان يعلو بها شأن السلطان، وبه تعظم المقومات الاجتماعية والفنية التي يقوم عليها المجتمع العربي، بل هو إحدى ركائزه الحضارية والثقافية.

لقد قام كتاب «**الأغاني**» للأصفهاني، إذاً، على أنقاض كتاب «**الأغاني**» لإسحاق الموصلي. فبعد أن استجمع الأصفهاني كل الأدلة النقلية والعقلية على أن كتاب إسحاق موضوع عليه ومشكوك في نسبته إليه، وأن فيه عيوباً كثيرة من صناعة الألحان؛ وقد بلغت تلك العيوب إلى رئيس الأصفهاني، ويؤكدها في قوله : (أخبرني محمد بن خلف وكيع قال : سمعت حماداً يقول : ما ألف أبي هذا الكتاب قط ولا رآه، والدليل في ذلك أن أكثر أشعاره المنسوبة التي جمعت فيه إلى ما ذكر معها من الأخبار ما غنى فيه أحد قط، وأن أكثر نسبه إلى المغنين خطأً. والذي ألفه أبي من دواوين الغناء يدل على بطلان هذا الكتاب، وإنما وضعه وراق كان لأبي بعد وفاته... وليست الأغاني التي فيه أيضا مذكورة الطرائق، ولا هي بمقنعة من جملة ما في أيدي الناس من الأغاني، ولا فيها من الفوائد ما يبلغ الإرادة)[7].

إذا كان كتاب «**الأغاني الكبير**» المنسوب إلى إسحاق مشكوك في نسبته إليه، وأنه موضوع عليه من طرف وراق معروف، وأن ابنه حمادا لا يعرف كتابا بهذا الاسم لأبيه، وأن فيه أخطاء كثيرة، وحتى الأغاني المذكورة فيه غير معروفة الطرائق، ولا هي بمقنعة ولا فائدة فيها، فإن الأصفهاني مطالب بأن يقوم بمهمة وضع كتاب يتفادى فيه كل هذه العيوب، ومن ثم يضع كتاب «**الأغاني الكبير**» العمدة والثقة. وهذا ما تكفل به. يقول : (فتكلفت ذلك له على مشقة احتملتها منه، وكراهة أن يؤثر عني في هذا المعنى ما يبقى على الأيام مخلدا، وإلي على تطاولها منسوبا، وإن كان مشوبا بفوائد جمة ومعان من الآداب شريفة)[8].

وحتى يؤثر عن الأصفهاني ما يبقى على الأيام مخلدا، ولا يذكر بمثل ما ذكر به الكتاب المنسوب إلى إسحاق، فإنه سيخصص معظم حياته لتأليف كتاب

---

(7) **الأغاني**، ج 6/1.

(8) **المصدر نفسه**.

«**الأغاني**». فقد قضى خمسين سنة في جمعه حسب ما روى عنه أبو محمد المهلبي الذي قال : (سألت أبا الفرج في كم جمعت هذا الكتاب ؟ فقال في خمسين سنة، وأنه كتبه مرة واحدة في عمره. وهي النسخة التي أهداها إلى سيف الدولة بن حمدان، فأعطاه ألف دينار. وبلغ ذلك الصاحب بن عباد فقال : لقد قصر سيف الدولة، وإنه يستحق أضعافها...)[9].

سيكون هم الأصفهاني هو الجمع والإحاطة بالأغاني العربية القديمة والحديثة، وكذلك الأشعار التي غنيت بها تلك الألحان. وسيحاول أن يستجمع في كتابه ما غاب عن إسحاق في الكتاب المنسوب إليه. ثم إنه سيذكر ما لم يذكره في كتابه المعروف بكتاب مجرد الأغاني. إن الأصفهاني الذي يجمع مثل هذا المصنف الكبير في خمسين سنة كان يخضع، بدون شك، إلى التدقيق والمراجعة والتنقيح والتدبر. ألم يكن يفكر في وضع كتاب يذكر به ويخلد ذكره ؟ بلى، لقد خلد ذكره بالفعل. يقول الأصفهاني : (هذا كتاب ألفه علي بن الحسين بن محمد القرشي الكاتب المعروف بالأصبهاني، وجمع فيه ما حضره وأمكنه جمعه من الأغاني العربية قديمها وحديثها، ونسب إلى كل ما ذكره منها إلى قائل شعره وصانع لحنه وطريقته في إيقاعه وإصبعه الذي ينسب إليها من طريقته، واشتراك إن كان بين المغنين فيه على اشتراك لذلك، وتلخيص وتفسير للمشكل من غريبه ولا غنى عن علمه من علل إعرابه وأعاريض شعره التي توصل إلى معرفة تجزئته وقسمة ألحانه)[10].

كانت عملية الجمع والإحاطة بالأغاني العربية القديمة والحديثة هي التي وجهت عمل المؤلف، ولكنها عملية تتوخى الأهداف التالية :

- نسبة الألحان والأشعار إلى أصحابها.
- تحديد طريقة إيقاع اللحن.
- تحديد الإصبع الذي ينسب إليه كل لحن.
- التطرق إلى ضروب صناعة الألحان والأشعار.

وهنا يكشف الأصفهاني عن التلازم القائم بين الألحان والأشعار، أو بين الغناء والشعر. وهو تلازم قديم قدم ظهور الشعر مقترنا بالإنشاد، أولا، قبل ظهور

(9) **المصدر نفسه**، ج 1، ص. 32.

(10) **المصدر نفسه**، ج 1، ص. 1، (مقدمة).

صناعة الألحان وصناعة الأشعار فيما بعد. يظهر هنا أن الأصفهاني يقدم لنا في كتابه ديوان العرب ملحنا؛ فيقدم بذلك لنا الشعر العربي مسموعا بالألحان العربية القديمة وألوانها وتفاصيل صناعة تلك الألحان، وكذلك صناعة الأشعار.

لا يكتفي الأصفهاني بصناعة الألحان والأشعار، وإنما يتطرق إلى كل ما له علاقة بتلك الألحان والأشعار من أخبار وأحداث وكل ما يحسن به ذكر الصوت. يقول : (واعتمد في هذا الباب على ما وجد لشاعره أو مغنيه، أو السبب الذي من أجله قيل الشعر أو وضع اللحن، خبراً يستفاد ويحسن بذكره الصوت معه على أقصر ما أمكنه وأبعده في الحشو والتكثير بما تقل الفائدة فيه، وأتى في كل فصل من ذلك بنتف تشاكله ولمع تليق به، وفقر إذا تأملها قارئها لم يزل متنقلا بها من فائدة إلى مثلها، ومتصرفا فيها بين جد وهزل، وآثار وأخبار، وسير وأشعار متصلة بأيام العرب المشهورة وأخبارها المأثورة، وقصص الملوك في الجاهلية والخلفاء والإسلام يجمل بالمتأدبين معرفتها، وتحتاج الأحداث إلى دراستها، ولا يرتفع من فوقهم من الكهول عن الاقتباس منها، إذ كانت منتخلة من غرر الأخبار ومنتقاة من عيونها ومأخوذة من مظانها ومنقولة عن أهل الخبرة بها)[11].

إن الخبر هو القطب الثالث في كتاب الأغاني، إلى جانب قطب اللحن وقطب الشعر، اللذين يشكلان موضوع الأغاني أساسا. فقد كان الخبر هو الذي يؤطر الكتاب ويجعله يمتد ليعانق فنوناً من القول مختلفة ومتنوعة، ويكتسب اللحن أو الشعر معناه في النفس أو في الحياة. لقد اكتسب موضوع الكتاب نوعاً من الغنى والثراء المستمد من الألحان وصناعتها والأشعار وصناعتها والأخبار وصناعتها كذلك. ففن الخبر الذي وصفناه هنا بالصناعة، كان جنساً من القول مثله مثل الألحان والأشعار يحتاج بدوره إلى معرفة طرق إنتاجه وإلى ثقافة تقوم على المعرفة والدربة والممارسة. كما أن الخبر هو الذي يربط بين أجزاء الكتابة في الكتاب، بل ويوزع الكتابة من حيث الامتداد أو الاقتصار. لقد فتح الخبر في الكتاب فضاءات مختلفة ومتنوعة كان يتقاطع فيها مع التاريخ والأدب والأيام والحوادث، وتفاصيل الحياة الدقيقة التي لا نجدها في الألحان أو في الأشعار.

كان الخبر وسيلة فنية خففت من الجانب الصناعي أو التقني، الخاص بالألحان

(11) **المصدر نفسه**، ج 2، ص. 1.

والأشعار، في الكتاب. وفي ذلك ما يرغب النفس في متابعة القراءة والاستمتاع بها. ولما كان الأصفهاني على دراية بفن الخبر، وله مؤلفات في ذلك[12]، بل وفي مختلف فنون القول، فإنه قد انتبه إلى أهمية الانتقال بين مختلف الفنون دفعاً لليأس ورغبة في الجديد، ومن ثم جعل الخبر وسيلته الفنية لتحقيق ذلك؛ يقول : (وفي طباع البشر محبة الانتقال من شيء إلى شيء، والاستراحة من معهود إلى مستجد، وكل منتقل إليه أشهى إلى النفس من المنتقل عنه، والمنتظر أغلب على القلب من الموجود)[13].

إذا كانت الألحان هي النواة التي تناسل منها كتاب الأغاني، فإن الخبر هو الذي فرّع الكتاب وأغناه. لقد كشف الخبر عن غنى وخصب الثقافة العربية في القرون التي غطاها الكتاب. ولعل توزع موضوع كتاب الأغاني بين الألحان وصناعتها وبين الأشعار وصناعتها، وبين الأخبار وصناعتها، وما تولد عن كل ذلك من كشف لمختلف مناحي الثقافة العربية وفنون قولها وعاداتها وتقاليدها وحروبها وأيامها، ومختلف مصادرها؛ كل ذلك جعل كتاب «**الأغاني**» منذ ظهوره يخضع لقراءات متعددة ومختلفة. وليس من شأن الموضوع المركب للكتاب إلا أن يولد قراءة مركبة بدورها.

لقد اختلفت قراءة كتاب الأغاني حسب اختلاف زوايا النظر إليه. وهكذا خضع الأغاني إلى الاختصار والتلخيص، وانتقاء منتخبات منه، كما نظر إليه من الناحية الموسيقية وتاريخ الموسيقى العربية وشرح مصطلحاته الغنائية، ونظر إليه من الناحية الأدبية وتاريخ الأدب العربي، واهتمت قراءة أخرى في الكتاب بجانب الرواية والخبر، واهتمت أخرى كذلك بمصادر الكتاب، ثم بمنهجه، ونظر إليه من الناحية الاجتماعية العربية، بل تم الاهتمام بفهرست الكتاب من حيث أسماء الشعراء والمغنين والقبائل والأماكن وغيرها، ثم نظر إلى موضوع المرأة في الكتاب، كما اعتبر مصدراً من مصادر الكتابة التخييلية العربية وسردها. وكل قراءة من هذه

---

(12) من مؤلفاته في الأخبار التي ذكرها ابن النديم في «**الفهرست**» : كتاب «**الأخبار والنوادر**»، وكتاب «**أخبار الطفيليين**»، وكتاب «**مجموع الآثار والأخبار**»، وكتاب «**أخبار القبائل وأنسابها**»، وكتاب «**أيام العرب**»، ص ص. 507-508.

(13) **الأغاني**، ص. 1/2.

القراءات، وغيرها، تدعي صحة صدورها عن الكتاب، مادام موضوع الأغاني يسعف بها جميعها، بل ومفتوح لغيرها أيضاً.

كتاب «**الأغاني**» كبير في موضوعه وفي حجمه. لقد أخذ من مؤلفه خمسين سنة من حياته لكي يجمعه ويؤلفه. تحدث فيه عن الألحان والأشعار والأخبار، ويقع في خمسة آلاف ورقة حسب صاحب الفهرست، وفي أربعة وعشرين جزءاً، بعد تحقيقه تحقيقاً علمياً موثقاً موثوقاً، ويغطي الحياة العربية من الجاهلية حتى العصر العباسي، ويضم عشرات المئات من أصحاب الألحان والأشعار والأخبار والأيام. لقد وصف هذا الكتاب بأوصاف جامعة تدل على كبر حجمه وعظيم فائدته. وصفه الصاحب بن عباد بأنه قد استغنى به عن حمل ثلاثين جملا من كتب الأدب. كما كان سمير وجليس كل أديب وعالم. وقال عنه ابن خلدون بأنه ديوان العرب[14].

إن كتاباً في مثل هذا الكبر من حيث موضوعه وامتداده في الأزمنة العربية وثقافتها المتنوعة، لا يمكن أن يؤخذ دفعة واحدة أو تستوعبه قراءة واحدة. لهذا خضع هذا الكتاب لقراءات مختلفة ومتنوعة منذ ظهوره. وهكذا خضع كتاب الأغاني، طلباً للانتفاع ببعض جوانبه، لاختصارات وتلخيصات كثيرة سواء في الشرق العربي أم في مغربه. واستخرجت منه منتخبات خاصة، كما وضعت منه كتب جردته من الألحان والأسانيد. ومن الذين اختصروا الأغاني نذكر :

ـــ الوزير ابن علي بن حسين أبو القاسم المعروف بابن المغربي المتوفى سنة 418هـ.

ـــ الأمير عز الملك محمد بن عبد الله بن أحمد الحراني المسبحي الكاتب، المتوفى سنة 420هـ. قال عنه ابن خلكان بأنه صنع «مختار الأغاني ومعانيها».

ـــ أبو القاسم عبد الله المعروف بابن ناقياء الكاتب الحلبي المتوفى سنة 485هـ. قال عنه ابن خلكان : «واختصر الأغاني في مجلد واحد».

ـــ القاضي جمال الدين محمد بن سالم المعروف بابن واصل الحموي، المتوفى

---

(14) **الأغاني**، ج 1، ص ص. 32-34، (تصدير).. **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق، علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، (ب.ت)، ج 3، ص. 1278.

سنة 467هـ. قال عنه أبو الفداء، وكان قد درس عليه : «واختصر الأغاني اختصاراً حسناً»[15].

ـــ جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري المتوفى سنة 711هـ. ومختاره مرتب على الحروف سماه «مختار الأغاني في الأخبار والتهاني»[16].

ـــ الرشيدي، ذكره ابن المكرم، قال : «أقدم هنا حكاية وجدتها في آخر مختصر من هذا الكتاب اختصره الرشيدي أبو الحسن أحمد بن الرشيد بن الزبير».

ـــ مختصر ابن النذير، والدحوار[17].

ـــ يوجد مختصر مجهول مصنفه في : الجزائر أول 1795-1799.

ـــ ويوجد مختصر مجهول مصنفه، عنوانه : «حدائق الفنون في اختصار الأغاني»، مكتبة جامع الزيتونة بتونس[18].

ومن المختصرات المغربية لكتاب الأغاني :

ـــ مختصر الأغاني، لأبي الربيع سليمان الموحدي (-604هـ). ولم يصلنا منه إلا الجزء الأول[19].

ـــ إدراك الأماني من كتاب الأغاني، للسلطان محمد بن سيدي محمد بن عبد الله العلوي. ألفه سنة 1180هـ[20].

---

(15) ابن واصل الحموي، **تجريد الأغاني**، تحقيق الدكتور طه حسين وإبراهيم الأبياري، دار الكتب للطباعة والنشر، القاهرة، 1955/1374.

(16) كارل بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، نقله إلى العربية، الدكتور عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، 1962، ج 3، ص 69.

(17) انظر كتاب «**رنات المثالث والمثاني في روايات الأغاني**» لأحد الآباء اليسوعيين، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1888، ص. 12. وكذلك، **الأغاني**، ص 35-36 (تصدير).

(18) كارل بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ج 3، ص 69-70.

(19) مخطوط بالخزانة العامة في الرباط، رقم 154ك. انظر، الدكتور عباس الجراري، «**الأمير الشاعر، أبو الربيع سليمان الموحدي، عصره، حياته، وشعره**»، دار الثقافة، البيضاء، ط 2، 1984، ص. 137-138.

(20) مخطوط بالخزانة الحسنية في الرباط، رقم 2706. يقع في خمسة وعشرين جزءاً. غير أن الجزء الثامن عشر منه مفقود. انظر، ثريا لهي، «عناية ملوك المغرب بكتاب الأغاني : إدراك الأماني من كتاب الأغاني»، لسيدي محمد بن عبد الله (نموذجا)، في مجلة «**المناهل**»، عدد، 47، يونيو 1995. ص 60-71

ومن المختصرات التي ظهرت بعد ظهور الطبعات الأولى من الأغاني في القرن التاسع عشر :

ــ كتاب «**رنات المثالث والمثاني في روايات الأغاني**»، لأحد الآباء اليسوعيين سنة 1888. خصص الجزء الأول منه لأخبار المغنين والشعراء، والجزء الثاني لأيام العرب في الجاهلية والإسلام. وقد ذكر بروكلمان نفس الكتاب لأحمد الصلحاني.

ــ واختصره أيضا الشيخ محمد الخضري بك، وحذف منه الأسانيد وما لم يستحسن ذكره من الفحش والمخل بالأدب... وجعله قسمين : في القسم الأول الشعراء، وفي القسم الثاني المغنون، ورتب الشعراء ثلاث طبقات...[21] وهو المعروف بمذهب الأغاني.

ــ «**أغاني الأغاني**» : مختصر أغاني الأصفهاني، للخوري يوسف عون والشيخ عبد الله العلايلي[22].

هذا ونظرا لأهمية كتاب الأغاني، فإنه قد ترجمت بعض أجزائه إلى اللغات الأجنبية منذ القرن الثامن عشر. فقد ترجم منه جزء إلى اللاتينية، والفرنسية والإيطالية والألمانية والروسية والفارسية.

ولما كان كتاب الأغاني قد حظي بكل هذا الاهتمام، وبالنظر إلى مختلف القراءات المختلفة والمتنوعة التي قرىء بها الأغاني منذ ظهوره، فإنه يمكن حصر تلك القراءات فيما يلي :

1 ــ القراءة العامة :

وهي القراءة التي وجدت في كتاب الأغاني كل ما يبتغيه القارىء، واعتبرته كتاباً عاماً وشاملا لكل فنون القول العربي. وهذه القراءة هي التي قرىء بها كتاب الأغاني منذ ظهوره، وربما يكون صاحب الأغاني نفسه هو أبلغ من وصف كتابه بالوصف الذي يجمع تلك القراءة العامة الشاملة. فقد قال في مقدمته لكتاب الأغاني : (جمع فيه ما حضره وأمكن جمعه من الأغاني العربية قديمها وحديثها، ونسب كل ما قاله منها إلى قائل شعره وناظم لحنه... واعتمد في هذا على ما

(21) **الأغاني**، ج 1، ص. 36 «تصدير»، **مهذب الأغاني**، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط 2، د.ت.
(22) اختصر في ثلاثة مجلدات، مطبعة طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، د.ت.

وجده لشاعره أو مغنيه أو السبب الذي من أجله قيل الشعر أو وضع اللحن خبراً يستفاد... وأتى في كل فصل بنتف تشاكله ولمع تليق به وفقر إذا تأملها قارئها لم يزل متنقلا بها من فائدة إلى مثلها ومتصرفاً بها بين جد وهزل، وآثار وأخبار، وسير وأشعار متصلة بأيام العرب المشهورة وأخبارها المأثورة، وقصص الملوك في الجاهلية، والخلفاء في الإسلام تجمل بالمتأدبين معرفتها، وتحتاج الأحداث إلى دراستها، ولا يرتفع من فوقهم من الكهول عن الاقتباس منها، إذ كانت منتخلة من غرر الأخبار، ومنتقاة من عيونها، ومأخوذة من مظانها ومنقولة عن أهل الخبرة بها)[23].

وأول من وصف كتاب الأغاني وصفاً عاماً وشاملاً بعد الأصفهاني هو الصاحب بن عباد الذي قال عنه بعد أن سمع بالقدر الذي جازى به سيف الدولة أبا الفرج، بعد أن أهدى له الكتاب، وهو ألف دينار : (لقد قصر سيف الدولة، وأنه يستحق أضعافها، إذ كان مشحوناً بالمحاسن المنتخبة والفقر الغريبة، فهو للزاهد فكاهة، وللعالم مادة وزيادة، وللكاتب والمتأدب بضاعة وتجارة، وللبطل رجلة وشجاعة، وللمضطرب رياضة وصناعة، وللملك طيبة ولذاذة)[24]. ونجد نفس الرأي عند ابن خلدون الذي وصف كتاب الأغاني بأنه ديوان العرب، وقال عنه : (وقد ألف القاضي أبو الفرج الأصفهاني، وهو ما هو كتابه في الأغاني، جمع فيه أخبار العرب وأشعارهم وأنسابهم وأيامهم ودولهم وجعل مبناه على الغناء في مائة الصوت التي اختارها المغنون للرشيد فاستوعب فيه ذلك أتم استيعاب وأوفاه. **ولعمري إنه ديوان العرب** وجامع أشتات المحاسن التي سلفت لهم في كل فن من فنون الشعر والتاريخ والغناء وسائر الأحوال، ولا يعدل به كتاب في ذلك فيما نعلمه)[25].

وقد ترددت مثل هذه القراءة العامة التي تجد في كتاب الأغاني كل ما تشتهيها النفس في العصر الحديث، لما بدأت قراءة الأغاني من جديد، عند ظهور مخطوطاته

---

(23) **الأغاني**، ص. 1/2.

(24) **الأغاني**، ص. 1/32، (تصدير).

(25) **المصدر نفسه**، ص. 1/34، (تصدير)، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق، عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ط 3، (ب.ت)، ج 3، ص. 1228.

في القرن التاسع عشر، وظهور طبعاته الأولى. فقد وصفه صاحب كتاب «**رنات المثالث والمثاني في روايات الأغاني**»، الذي ظهر سنة 1888، بقوله : (أنه الكتاب الذي طار ذكره في البلاد ولهج بحديثه كل رائح وغاد وانتجع روضه كل مرتاد)[26]. والحق أن كل من كتب عن الأغاني إلا ويشير إلى هذا المنحى العام في معارف كتاب الأغاني، من حيث الغنى والتنوع، سواء من القدامى أم من المحدثين.

هذه القراءة العامة لا تقف عند جانب من جوانب الكتاب، ولكنها تنتقل من جانب إلى آخر؛ من الأشعار إلى الألحان، وإلى الأخبار والقصص، وإلى بلاغة القول والطرائف وغيرها. ومثل هذه القراءة تجعل موضوع كتاب الأغاني مفتوحا على مختلف فنون القول، ولا تكتفي منه بجانب فقط. وغالباً ما تكون هذه القراءة نوعا من الاستعراض لمختلف فنون القول والألحان والمعارف الواردة فيه. وتكون هذه القراءة مريحة للنفس وغير مجهدة. وغاية هذه القراءة هي تحبيب النظر في الأغاني والترغيب في قراءته والتمتع بمختلف معارفه وأساليبه العربية البليغة. وكذلك التأمل في مختلف المعارف التي كانت تقوم عليها الحضارة العربية وثقافتها. ثم إن مثل هذه القراءة تشعر صاحبها بمدى ما كانت قد وصلت إليه الحضارة العربية من حيث تقدير فن الغناء والألحان والأشعار، وكذلك فن الخبر الذي كان يلعب دوراً تواصلياً هاماً في الحياة العربية.

غالباً ما كانت هذه القراءة مسالمة تتوخى المتعة مما تجده في الأغاني، إما لفيض المعارف الغنائية والشعرية والتاريخية التي يعج بها الكتاب، وإما لفن الكتابة الممتعة والمسترسلة التي كتب بها الكتاب. وقد أفادت هذه القراءة في انتقاء المختارات من الأغاني قديما وحديثا لتكون نموذجا للأسلوب العربي السليم الذي يقوم لسان الأحداث ولا يستغني عنه الكهول. ولهذا كانت هذه القراءة مفيدة من الناحية التربوية في مجال اختيار النصوص العربية النموذجية. فقد زودت هذه القراءة كثيراً من الكتب التي تدرس في المدارس والمعاهد والجامعات العربية وغيرها. كما أن كتب تاريخ الأدب العربي، منذ ظهورها في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وبخاصة كتاب جورجي زيدان (1861–1914)، «**تاريخ آداب اللغة**

(26) **رنات المثالث والمثاني في روايات الأغاني، مرجع مذكور**، ج 1، ص. 5.

العربية». وهي تعتمد على الأغاني في تزويدها بالنصوص والمختارات عن الأدب العربي القديم. ومن القراءات العامة التي كانت تتوخى المتعة وتقويم اللسان وتحبيب اللغة العربية وآدابها للقارىء، قراءة الدكتور طه حسين لكتاب الأغاني، التي تمثلت في كتابه، «**حديث الأربعاء**»، وبخاصة الجزء الأول والثاني[27].

2 ــ القراءة الموسيقية للأغاني :

لقد تم الانتباه إلى الجانب الموسيقي في كتاب الأغاني منذ ظهوره، بل إن مؤلفه قد قصد، كما رأينا من قبل، إلى وضع كتاب في الأغاني الكبير الذي يعوض به كتاب الأغاني الكبير المنسوب إلى إسحاق الموصلي. ثم إن عماد كتاب الأغاني يقوم على جمع الألحان العربية القديمة والأشعار التي غنيت بها. والمقصود بالألحان العربية القديمة في الغناء العربي، وما يعرف بالمدرسة القديمة في الغناء؛ وهي التي لم تتبن الألحان الحديثة المستمدة من غير العرب كالفرس واليونان وغيرهما. وكان رائد المدرسة الغنائية العربية القديمة هو إسحاق بن إبراهيم الموصلي، لأنه هو الذي وضع أسس وقواعد هذه المدرسة العربية الخالصة؛ وتقوم أساسا على آلة «**العود**».
ويميز مؤرخو الموسيقى العربية بين المدارس الموسيقية الأساسية التالية :

1 ــ **المدرسة العربية القديمة** : وهي التي تقوم على النظرية الموسيقية المعروفة عند الموسيقيين العرب في العصر الأموي، وما قبله، وأوائل العصر العباسي، حتى أواخر القرن الثاني للهجرة. وتتميز هذه المدرسة بكونها تستمد صناعتها وأسسها من الألحان العربية فقط. ومن أشهر زعمائها إسحاق الموصلي (150هـ-235هـ).

2 ــ **مدرسة الشراح للفلسفة الإغريقية** : وهي التي تبتدىء ببحوث يعقوب بن إسحاق الكندي (ــ 260هـ)، وتستمر زهاء خمسة قرون. ومن أشهر الباحثين فيها : الكندي، إخوان الصفا، الفارابي، ابن سينا، ابن زيلة، ونصر الدين الطوسي...

3 ــ **المدرسة النظامية** : وهي المدرسة التي تبتدىء ببحوث صفي الدين عبد المومن الأرموي البغدادي، (613-693هـ). وتستمر زهاء ستة قرون. ويعتبر الأرموي زعيم هذه المدرسة.

(27) أحمد بوحسن، **الخطاب النقدي عند طه حسين**، دار التنوير، بيروت، 1985، ص ص. 100-106.

4 ـ **المدرسة العصرية** : وهي تبتدىء ببحوث العالم اللبناني ميخائيل مشاقة الذي عاش في القرن الثالث عشر للهجرة، وتستمر إلى الوقت المعاصر[28].

لقد صرح الأصفهاني بأنه سيبني كتابه على ألحان المدرسة القديمة التي أقامها إسحاق الموصلي، وأنه سيتبع في ذلك ما كان قد جمعه أصحاب الألحان لهارون الرشيد. فقد كان قد طلب من المغنين أن يجمعوا له المائة الصوت المختارة، ويختاروا منها العشرة المفضلة، ثم ينتقوا منها الألحان الثلاثة الأولى المشهورة. ثم أمر الواثق، بعده، أن يختار له منها ما هو أفضل. يقول أبو الفرج عن أهمية الموسيقى في كتابه : (فصدر كتابه هذا، وبدأ فيه بذكر المائة الصوت المختارة لأمير المومنين الرشيد ـ رحمه الله تعالى ـ وهي التي كان أمر إبراهيم الموصلي وإسماعيل بن جامع وفليح ابن العوراء باختيارها له من الغناء كله، ثم رفعت إلى الواثق بالله ـ رحمه الله ـ فأمر إسحاق بن إبراهيم بأن يختار له منها ما رأى أنه أفضل مما كان اختير مقدما، ويبدل ما لم يكن على هذه الصفة بما هو أعلى منه وأولى بالاختيار، ففعل ذلك. وأتبع هذه القطعة بما اختاره هؤلاء من منتقدي المغنين وأهل العلم بهذه الصناعة من الأغاني... وكل ما ذكرناه فيه من نسب الأغاني إلى أجناسها فعلى مذهب إسحاق بن أبراهيم الموصلي، وإن كانت رواية النسبة عن غيره، إذ كان مذهبه هو المأخوذ به اليوم دون مذهب من خالقه)[29].

كان لهذا المنحى الموسيقي في الأغاني ما يثير استغلاق فهمه وفهم مصطلحاته التي تقوم على مذهب إسحاق، أو المدرسة الغنائية العربية القديمة. (وكل من طالع كتاب الأغاني وبعض كتب الأدب القديمة التي تذكر الغناء وأنواعه وآلات الطرب وملاهيه، يقع على ألفاظ علمية اصطلاحية إذا نقر عنها في دواوين اللغة ومعاجمها المطولة لا يرجع عنها إلا بما رجع حنين)[30]. لم ينتبه إلى تفسير هذه المصطلحات الموسيقية، على مذهب المدرسة القديمة، رغم أن الكندي في رسالته

---

(28) اعتمدت هنا على التقسيم الذي وضعه زكريا يوسف في تحقيقه «**رسالة يحيى بن المنجم في الموسيقى**»، دار القلم، القاهرة، 1964، ص. 3–4. وقد اعتمد بدوره على كتاب فارمر «**تاريخ الموسيقى العربية**» (1929). وسيأتي ذكره فيما بعد.

(29) **الأغاني**، ج 1، ص ص. 2–5.

(30) زكرياء يوسف، **نفسه**، ص. 5، نقلا عن «**الموسيقى والغناء عند العرب**» لأحمد تيمور باشا، القاهرة، 1963، ص. 135–136.

قد أشار إلى مفتاح تلك الألحان العربية القديمة. يقول زكرياء يوسف منبها إلى ذلك : (ثم يعدد لنا الكندي الإيقاعات الثمانية التي كان العرب يبنون ألحانهم عليها، وهي الثقيل الأول، والثقيل الثاني، والماخوري... وبعد ذلك يدون عدد نقرات كل إيقاع بصورة واضحة. وبهذا مكننا من حل هذه الرموز التي وردت في كتاب الأغاني، وظلت مجهولة المعنى طيلة عشرة قرون)[31].

لم يتوصل إلى حل مصطلحات الأغاني القائمة على المدرسة القديمة إلا بعد ظهور **«رسالة يحيى بن علي المنجم في الموسيقى»** (241–300هـ). وقد تم تحقيقها عدة تحقيقات[32]. (وهي الأثر الوحيد الذي انتهى إلينا من المدرسة العربية القديمة، لأن مؤلفها ينقل إلينا النظرية الموسيقية كما يشرحها الموصلي ومعاصروه)[33].

من الأوائل الذين اهتموا بالجانب الموسيقي في كتاب الأغاني، وحاولوا تفسير رموز

---

(31) زكريا يوسف، **نفسه**، ص. 7، **وموسيقى الكندي : دراسة مقارنة لآراء الكندي في الموسيقى**، لزكريا يوسف، بغداد، 1962، ص. 26.

(32) أشار إلى رسالة يحيى بن علي المنجم، وهي مازالت مخطوطة أول الأمر، الباحث البريطاني هنري جورج فارمر Henry Georges Farmer في كتابيه : **«تاريخ الموسيقى العربية حتى القرن الثالث عشر الميلادي»**، ترجمة، الدكتور حسين نصار، الفجالة، القاهرة، 1957.

— *A History of Arabian Music to the XIII.* century, Luzac, London, 1929/1994, pp. 167-168 و**«الحقائق التاريخية للتأثير الموسيقي العربي»** (1930).

— ***Historical Facts for the Arabian Musical Influence,*** **London, 1930, pp. 280-285.**

وقد أشار إليها كذلك بروكلمان في كتابه **«تاريخ الأدب العربي»**، ج 2، ص. 69. كما أشار إليها الكتاب الهام الذي يتحدث عن المخطوطات الموسيقية العربية في أوربا والولايات المتحدة، لأمون شيلوح :

— **The Theory of Music in Arabic Writings (c900-1900) : Descriptive Catalogue of Europe and th U.S.A., by Amon Shiloah, München, Germany, 1979.**

وقد حقق رسالة الموسيقى ليحي المنجم أول مرة، المجمع العلمي العراقي سنة 1950. ثم حققها تحقيقا علمياً، كل من الدكتور زكريا يوسف، 1964، في **كتابه المذكور**، والدكتور يوسف شوقي بعنوان : **«رسالة ابن المنجم في الموسيقى وكشف رموز كتاب الأغاني»** تحقيق وشرح ودراسة، مطعة دار الكتب، القاهرة، 1976.

(33) زكريا يوسف، **رسالة في الموسيقى**، ص. 7، **وموسيقى الكندي : دراسة مقارنة لآراء الكندي الموسيقية**، بغداد، 1962، ص. 21.

الأغاني الموسيقية، كل من كولانجيت Collangettes، وكورت زاكس Curt Zachs[34].
غير أن أهم من كشف عن الجانب الموسيقي في الأغاني والموسيقى العربية القديمة، الباحث البريطاني **هنري جورج فارمر** Henry Georges Farmer (1882–1965). فهو الذي كشف عن كنوز الموسيقى العربية، وكرس حياته لدراسة تاريخ الموسيقى العربية، ودافع عن أصالتها؛ فألف عدة كتب، وكتب العديد من الأبحاث فيها[35]. وقد دافع فارمر في مؤلفاته العديدة عن المدرسة العربية القديمة في الموسيقى، ورد على الذين يدعون عدم وجود تلك المدرسة العربية الأصيلة. هذه المدرسة العربية الأولى لم تتأثر بالموسيقى الفارسية أو اليونانية، وهي التي يمثلها إسحاق الموصلي. وعليها بنى الأصفهاني كتابه.

ومنذ الثلاثينات من القرن العشرين والأبحاث تتوالى في الجانب الموسيقي في كتاب الأغاني؛ وبالخصوص لما ظهرت رسالة يحي بن علي المنجم في الموسيقى. فقد حققت عدة تحقيقات كما رأينا. وقد خصص لها الدكتور شوقي يوسف كتاباً كبيرا وهاماً، وأسهب في شرح الرموز الموسيقية، وبخاصة آلة العود التي بنيت عليها المدرسة القديمة. وما قام به المؤلف هنا ينم عن دراية واسعة ودقيقة بالموسيقى العربية وتاريخها، بل وملماً بعلم الموسيقى المقارن.

وبعد يوسف شوقي، جاء باحث آخر في تراث الموسيقى العربية، هو غطاس ابن عبد الملك خشبة، وألف كتاب، «**الموجز في شرح مصطلحات الأغاني**»[36]،

---

(34) — Collangettes, «Etude sur la musique arabe», in *Journal Asiatique* ser. 10, t. 8, pp. 162-168.
Curt Zachs, The rise of Music in the Anciant world, East and West, 1943, pp. 280-286.
يوسف شوقي، **رسالة ابن المنجم في الموسيقى**... ص. 87–88، انظر الهامش 33.

(35) وضع يوسف شوقي فهرست مؤلفات فارمر في كتابه، «**رسالة ابن المنجم في الموسيقى وكشف رموز كتاب الأغاني**»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1976. وقد أحصى له ثمانين بحثاً، بين كتاب ومقالة، من ص. 43 إلى 75. وهناك فهرست مفصل أكثر لمؤلفات فارمر في كتاب خاص للمؤلفات الموسيقية العربية بعنوان، «**الموسيقى العربية في اللغات الأوربية**».
— Wilhelm J. Krüger-Wust, Arabische Musik in Europäischen Sprachen : Eine Bibliographie, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, Germany, 1983.
وقد أحصى له 179 بحثاً؛ ما بين كتاب ومقالة، من ص. 27 إلى 35.

(36) غطاس عبد الملك خشبة، **كتاب الموجز في شرح مصطلحات الأغاني**، الشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، 1979.

ودقق كثيراً في الأمور التي جاء بها يوسف شوقي وإن اعتبر تحقيق يوسف شوقي فيه كثير من الإطناب.

وهكذا ساهمت هذه الكتب وهذه الأبحاث الدقيقة في توضيح ما كان مستغلقا، ولعدة قرون، في كتاب الأغاني من المصطلحات الموسيقية. ومع ذلك فإن المؤلفات التي اهتمت بالجانب الموسيقي في الأغاني قليلة إذا ما قورنت بالتي وضعت حوله في الجوانب الأدبية والتاريخية. ولعل السؤال الذي يتبادر إلى الذهن عند النظر في الجانب الموسيقي في كتاب الأغاني، هو تركيزه على طريقة الموصلي القائمة على العود العربي، ذي الأوتار الأربعة : **البم، والمثلث، والمثنى، والزير**. فلم يتحدث عن الطريقة الحديثة في الموسيقى التي كانت منتشرة في عصره، ولحنت بها الألحان وغنيت بها الأشعار، ثم إنها كانت متعايشة مع المدرسة الموسيقية القديمة.

لقد علل الأصفهاني نفسه سبب ذلك كما رأينا. فكتابه كان يهدف أصلاً إلى تعويض كتاب الأغاني الكبير لإسحاق الموصلي. وكان هذا الكتاب يقوم على أساس المدرسة القديمة، أي، على العود العربي، ذي الأوتار الأربعة. وأن طريقة إسحاق هي التي كانت سائدة على طريقة المهدي كما يقول الأصفهاني : (إذ أن مذهبه [أي إسحاق] هو المأخوذ به اليوم دون مذهب من خالفه مثل إبراهيم بن المهدي ومخارق وعلويه وعمرو بن بانة ومحمد بن الحارث بن بسخنر ومن وافقهم، وقد اطرح ما قالوه الآن وترك وأخذ الناس بقول إسحاق)[37]. ويؤكد هذا الرأي كارل بروكلمان عندما تحدث عن ابراهيم الموصلي بقوله : (وزاول إبراهيم الموسيقى مزاولة الشغف بها والولوع بحبها. بيد أنه أثر عنه أنه جدد بعض فنونها، وأدخل عليها تحسينات كثيرة. ولكن مدرسة إبراهيم الموصلي (الكلاسيكية) غلبت ثانية على ابتداعات إبراهيم بن المهدي)[38]. وإذا كانت هذه الأدلة التاريخية كافية لقبول اعتماد الأصفهاني على المدرسة الغنائية القديمة دون الحديثة، فإن نزوع الأصفهاني نحو الأمويين وانتسابه إليهم، قد يجعل اكتفاءه بالألحان القديمة داخلا في الصراع الذي كان معروفا في ذلك الوقت بين الأمويين والعباسيين. لقد كانت

---

(37) **الأغاني**، ص. 1/5.

(38) كارل بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة، الدكتور عبد الحليم النجار، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1962، ص. 3/63.

للأصفهاني علاقات خفية بين الأمويين في الأندلس. فقد كان الحكم المستنصر يرسل له العطاءات سراً، بل وأرسل له الأصفهاني كتابه الأغاني قبل أن يظهر في العراق(39).

3 ـــ القراءة الأدبية :

المقصود بالقراءة الأدبية هنا هي تلك التي وجدت أن كتاب الأغاني يدور حول الأدب العربي وتاريخه بالمعنى الواسع لتاريخ الأدب. فقد اعتبر ديوان العرب من حيث الألحان والأشعار والأخبار، ويقدم صورة عامة عن الحياة العربية من خلالها. فمنذ ظهور كتاب الأغاني وهذه النظرة الأدبية التاريخية العامة ترسخ تقاليدها وتوجه قراءة الأغاني. فالمختصرات الأولى للأغاني قامت على هذا الأساس، بحيث كانت تحذف الأسانيد والألحان، وتحتفظ فقط بالأشعار والأخبار، والمؤلفين وحياتهم وأخبارهم.

منذ مختصر **ابن واصل الحموي** في القرن الخامس الهجري، والمختصرات التي تلته قديما وحديثا، وكتاب «**الأغاني**» يعتبر مصدرا من مصادر الكتب الأدبية العربية وتاريخها، حتى إن جل الكتب التي وضعت في تاريخ الأدب العربي قد اعتمدت عليه إما كلاً أو بعضاً. كما أن هناك من وسع من موضوع الكتاب ليشمل الحضارة والثقافة العربية، مثل كارل بروكلمان في كتابه عن تاريخ الأدب العربي(40).

منذ كتابات المستشرقين الأولى التي ظهرت في القرن التاسع عشر، حول كتاب الأغاني، وكذلك الكتابات العربية التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والتأليف في تاريخ الأدب العربي يتوالى معتمداً على كتاب «**الأغاني**» على أنه مصدر هام في كتابة التاريخ الأدبي العربي. وهكذا اعتبر من أغلب المستشرقين كتاباً في تاريخ الأدب العربي ومصدراً أساسياً من مصادره.

من المستشرقين الأوائل الذين اهتموا بكتاب الأغاني، المستشرق الفرنسي كاترمير Quatremere, E.M. (1782–1857)، الذي بدأ في ترجمة بعض أجزائه إلى اللغة الفرنسية، في المجلة الأسيوية، سنة 1835. فقد اعتبر كتاب «**الأغاني**» بأنه

(39) **الأغاني**، ص. 1/34 (تصدير)؛ **نفح الطيب**، للمقري، ج 361/1.
(40) كارل بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ص. 69.

أفضل ما ظهر في نوعه، وأنه منجم غني وخصب من الأشعار والأخبار[41].

أما ريجيس بلاشير Regis Blachere (1900-1973). فقد اعتبره مصدراً أساسياً في الشعر والنثر العربيين، وأنه ديوان الشعر ومصدر للأخبار من الدرجة الأولى[42]. واعتبر نيكلسون رينولد Nicholson Reynold A. في كتابه «**تاريخ أدب العرب**»، كتاب «**الأغاني**» كتاباً في الشعر العربي عامة حتى عصر الأصفهاني[43]. واعتبره كذلك شارل بيلا Charles Pella في كتابه عن «اللغة العربية وأدبها»، كتاباً في تاريخ الأشعار العربية المغناة، وأنه مصدر ثمين في دراسة الأدب والمجتمع في القرون الأولى من الإسلام[44]. ويعتبره أندريه ميكيل Andre Miquel كتاباً في التاريخ الأدبي بالمعنى الواسع للكلمة[45]. وكذلك اعتبره كل من فؤاد سوزكين وفرانشيسكو جابريلي[46]. في حين اعتبره خالدوف Khalidov, A.B.[47]، الذي ترجم بعضاً من كتاب «**الأغاني**» إلى اللغة الروسية، كتابا عاما في الأغاني والأشعار العربية[48].

---

(41) — E.M. Quatremere, «Memoire sure l'ouvrage intitulé «Kitab al-agani». c'est a dire «Receuil de chansons, in *Journal Asiatique*, 1835, pp. 387, 295,

وقد ترجم بعض الأجزاء من الأغاني تباعاً في هذه المجلة بعد أن قام بدوره بحذف الأسانيد، حتى يكون مستساغا من طرف القارىء الفرنسي كما قال. ويشير إلى أن أحد العلماء، وهو Raige هو الذي أحضر معه نسخة من مخطوطة الأغاني بعد الحملة الفرنسية على مصر.

(42) — Blachere Regis, *Histoire de la litterature Arabe, des Origines a la fin du XV siecle de j.c.*, Paris, 1952, p. 138.

(43) — Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*. Cambridge, University Press, 1953, p. 347.

(44) — Charles Pella, *Langue Et Litterature Arabe*, Armand collin, Paris, 1970, p. 152

(45) — Andre Miquel, *La Geographie Humaine du monde Musulman jusqu'au milieu du 11e siecle*, Paris, La-Hay, 1967.

(46) — Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schriftums*, Bd. I, 1967, p. 38. Francesco Gabreli, *La Literatura Araba*, Florence-Milan, 1967, p. 178.

(47) — A.B., Khalidov, *Abul Faradzh al-Isfahani*, Kiniga Pesen, Moscow, 1967, p. 178

(48) — Hilary Kilpatrick, «Abul-Farag's prtofiles of poets : A 4th/10th century essay at the History and Sociology of Arabic Literature», in *Arabica*, tome XLIV, Leiden 1997, (pp. 94-128) p. 94.


مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء



لقد تبين من خلال المائدة المستديرة الأخيرة حول «المفاهيم : *تكونها وسيرورتها*»، أن تخصص مائدة مستديرة أخرى لمواصلة البحث في المفاهيم، لما لها من أهمية قصوى في إنتاج خطاب علمي دقيق، بل لخلق تواصل بين مختلف المعارف والفنون، وبين مختلف الثقافات والحضارات في الأخير. مركزين هذه المرة على أشكال التواصل التي تساعد عليها في مختلف المعارف والفنون. فإذا كانت المفاهيم الصحيحة تساعد على إنتاج معرفة صحيحة، فإن المفاهيم الصحيحة تساعد أيضا على إنتاج تواصل سليم وصحيح. ولاشك أن أشكال التواصل تختلف من حقل معرفي إلى آخر، كما تختلف بين المفاهيم التي يقوم عليها كل حقل معرفي وهو ما اقتضى مشاركة أساتذة متعددي المشارب والتخصصات.